smycke, som Freyja hade förlorat, var helt enkelt norrskensbågen."
35. Rudolf MUCH, Der germanische Himmelsgott, in: Abhandl. zur german. Philologie, Festgabe für Richard HEINZEL, Halle 1898, S.1-97, hier S.54f.
36. DE VRIES, Problem of Loki (siehe Anm.13), S.125-141, hier S.138.
37. Friedrich VON DER LEYEN, Die Götter der Germanen, München 1938, S.184.
38. OHLMARKS, Heimdalls Horn (siehe Anm.14), S.257ff.
39. OHLMARKS, Heimdalls Horn, S.132: "In unserer Strophe handelt es sich offenkundig um das Niedersteigen eines Sonnengottes vom Himmel bei einem im Wasser liegenden Stein. Hier ist also eine für die Nierenassoziation gegebene Situation vorhanden. Schon der Anblick der untergehenden Sonne, groß und feuerrot, in Blut badend und in Wasser schwimmend, kann den Gedanken auf blutige Eingeweide geführt haben." Vgl. dazu auch Dag STRÖMBÄCK, Philologisch-kritische Methode und altnordische Religionsgeschichte, in: Acta philologica Scandinavica 12, 1937/38, S.1-24, hier S.14f.
40. PERING, Heimdall (siehe Anm.24), bes. S.217-227.
41. Folke STRÖM, Loki. Ein mythologisches Problem, Göteborg 1956, S.145.
42. Z.B. die Deutungen, die das *Brísingamen* mit einem Goldschatz und dem Ortsnamen Breisach zusammenbringen.
43. Vgl. o. Anm.3.
44. DE VRIES, Problem of Loki (siehe Anm.13), S.141.
45. SnE, S.63: "... ok segia menn, at hann lysti af honvm havfvþit við hronnvnvm, en ec hygg hitt vera þer satt at segia, at Miðgarþzormr lifir enn ok liggr ivmsia." Aus wörtlichen Übereinstimmungen wird es deutlich, daß sich Snorri hier auf Húsdrápa 6 bezieht.
46. Rudolf MEISSNER, Die Kenningar der Skalden, Bonn und Leipzig 1921, S.90.
47. Skj. B, I, S.11; vgl. Finnur JÓNSSON (Hg.), Heimskringla, I, København 1893-1900, S.59f.
48. Þórsdrápa von Eilífr Goðrúnarson, Str. 15,2; Skj. B, I, S. 142.
49. Lausavísa von König Ólâfr Haraldsson enn helgi; Skj. B, I, S.210, Str. 3,7.
50. Lex. poet. s.v. *Singasteinn*; dagegen jedoch PERING, Heimdall, (siehe Anm.24), S.219.
51. Jan DE VRIES, Altnord. etymolog. Wörterbuch, Leiden [2]1962, S.477, s.v. *Singasteinn*.
52. PERING, Heimdall (siehe Anm.24), S.219f.
53. Vgl. o. Anm.30.
54. Otto HÖFLER hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Snorri die Schnitzerei von Hjarðarholt noch selbst gekannt hat, vgl. Balders Bestattung (siehe Anm.2), S.361.
55. Sǫrla þáttr, in: Flateyjarbók, I. Christiania 1860, S.275f.
56. Skj. B, I, S.16, Str. 9.
57. SnE, S.73.
58. Franz Rolf SCHRÖDER, Altgermanische Kulturprobleme, Berlin und Leipzig 1929, S.107ff.
59. Vgl. auch Kurt SCHIER, Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá, in: Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich VON DER LEYENs, München 1963, S.303-334.
60. Vgl. dazu die Zusammenfassung von Mircea ELIADE, Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen. I. Le plongeon cosmogonique, in: Revue de l'histoire des religions, 160, 1961, S.157-212.

ANFORTAS' LEIDEN

von Richard Schrodt

Wolframs eigenständige dichterische Phantasie zeigt sich unter anderem in der Ausgestaltung der Personen. Der Vergleich seines 'Parzival' mit der Vorlage, Chrêtiens 'Perceval', läßt eine weitgehende Umformung der Gestalten des Epos erkennen - das gilt nicht weniger für die Nebenpersonen als für den Träger der Handlung, Parzival. Die im Vergleich zur Vorlage wohl eigenartigste Umgestaltung hat die Person des Gralskönigs erfahren; bei Chrêtien heißt er meist der 'Fischerkönig', bei Wolfram trägt er den Namen 'Anfortas'. Für die Interpretation des Epos ist gerade diese Gestalt von besonderem Interesse. Er ist einerseits der Herrscher über das Gralsreich, welches den Menschen höchste Erfüllung bringen kann - andrerseits ist er verwundet und dem Tode nahe, er leidet unter qualvollen Schmerzen, bis die erlösende Frage eines würdigeren Herrschers ihn von seiner Krankheit befreit. Doch damit ist auch seine Herrschaft beendet. Mit der Wiedergewinnung der ursprünglichen Schönheit und Gesundheit ist die Übergabe des Gralskönigtums an seinen Erlöser verbunden.

Im folgenden Beitrag soll versucht werden, die Entwicklung der Gestalt des Gralskönigs nachzuzeichnen, den Überlieferungen vor Chrêtien nachzugehen und Wolframs Bearbeitung in den wichtigsten Punkten zu folgen. Es wird versucht, das Eigenständige an Wolframs dichterischem Umformungsprozeß darzulegen und die Rolle des Anfortas im Rahmen des Epos zu interpretieren. Angesichts der vielen Deutungen, die Wolframs 'Parzival' bisher erfahren hat, kann auch dieser Beitrag nur ein Versuch einer Deutung sein. Vielleicht kann das, was aus dem geistigen Umkreis des Dichters erläutert werden kann, zu einem tieferen Verständnis der Anfortas-Gestalt führen. Das Grenzgebiet mittelalterlicher Dichtung und Wissenschaft ist für Wolfram (und für die späten Lyriker) ein Raum, den der Interpret nicht aussparen darf. Hier geht es vor allem um Wolframs astrologische Vorstellungen,

mit denen sich in letzter Zeit mehrere Arbeiten beschäftigt haben. Was die Literatur zu allgemeinen Fragen betrifft, so ist sie so umfangreich, daß ich nur das anführe, was zu meinem Thema erwähnt werden muß - ich verweise im übrigen auf die Forschungsberichte.[1]

Ich vergleiche zunächst alle Stellen in den Werken Chrêtiens und Wolframs, die sich auf Anfortas beziehen. Vom 3. bis zur Mitte des 13. Buches steht Chrêtiens 'Perceval' als Quelle für Wolframs Werk zweifelsfrei fest[2], so daß hier ein direkter Textvergleich möglich ist. Da der 'Perceval' Fragment geblieben ist, muß Wolfram für die letzten Bücher seines 'Parzival' eine andere Quelle benutzt haben[3] - ein Textvergleich ist hier natürlich nicht mehr möglich. Weiters sind alle astrologischen Elemente Wolframs ausschließliches Eigentum und werden daher nicht hier, sondern in einem eigenen Abschnitt angeführt. Der Name 'Anfortas' erscheint ebenfalls nur bei Wolfram - darüber wird ausführlicher weiter unten (S.617) zu sprechen sein. Somit beschränkt sich der Textvergleich vorwiegend auf jene Stellen, die im Zusammenhang mit Anfortas' Krankheit stehen - hier hat Wolfram am stärksten eingegriffen.[4]

Anfortas unterhält seiner Krankheit wegen ein großes Feuer in der Halle und kleidet sich warm:

> *der wirt hete durch siecheit*
> *grôziu viur und an im warmiu kleit,*
> *wît und lanc zobelîn* [...] (231, 1-3)

Von dieser Begründung ist bei Chrêtien nicht die Rede. Wohl wird ein großes Feuer (*un feu molt grant,* 3093) erwähnt, aber ohne Zusammenhang mit der Krankheit des Gralskönigs.

Aus Schwäche liegt Anfortas auf einem Tragbett:

> *der wirt sich selben setzen bat*
> *gein der mitteln viurstat*
> *ûf ein spanbette.*
> *ez was worden wette*
> *zwischen im und der vreude:*
> *er lebete niht wan teude.* (230, 15-20)

Bei Chrêtien saß er nur "auf seinen Ellenbogen gestützt" (*apoiez fu desor son coute,* 3092), ohne daß man dies als Anzeichen seiner Schwäche werten könnte.

Bei der Schwertübergabe erwähnt Anfortas seine Verletzung:

> *der* [Anfortas] *sprach: 'herre, ich brâhtez in nôt*
> *in maneger stat, ê daz mich got*
> *an dem lîbe hât geletzet.* (239, 25-27)

Chrêtien hat nichts dergleichen.

Es wird erwähnt, daß Anfortas von *"ungenâde"*[5] nicht verschont wird (240, 8): ebenfalls nicht bei Chrêtien.

Große Unterschiede gibt es in Sigunes Erzählung:

> *ez* [Munsalvæsche] *brâhte der alde Titurel*
> *an sînen sun rois Frimutel:*
> *sus hiez der werde wîgant.*
> *manegen prîs erwarp sîn hant.*
> *der lac von einer tjoste tôt,*
> *als im diu minne dar gebôt.*
> *der selbe liez vier werdiu kint:*
> *bî rîcheit driu in jâmer sint,*
> *der vierde hât armuot.*
> *durch got vür sünde er daz tuot:*
> *der selbe heizet Trevrizent.*
> *Anfortas sîn bruoder lent:*
> *der mac gerîten noch gegên*
> *noch geligen noch gestên.*
> *der ist ûf Munsalvæsche wirt.* (251, 5-20)

Neu ist bei Wolfram die Einführung des Gralsgeschlechts mit Titurel und Frimutel und als dessen Kinder Anfortas, Trevrizent, Herzeloyde, Repanse de Schoie und Schoysiane. Auch Frimutels Tod in einem Minnetjost ist Neuerung.

Bei Chrêtien heißt es, daß der Fischerkönig nicht jagen noch beizen könne:

> *Et la pucele dist: "Biax sire,*
> *Rois est il, bien le vos puis dire;*
> *Mais il fu en une bataille*
> *Navrez et mehaigniez sanz faille,*
> *Si que puis aidier ne se pot,*
> *Qu'il fu ferus d'un gavelot*

Parmi les quisses ambesdeus,
S' en est encor si angoisseus
Qu'il ne puet sor cheval monter.
Mais quant il se velt deporter
Ou d'aucun deduit entremetre,
Si se fait en une nef metre
Et va peschant a l'ameçon;
Por che li Rois Peschier a non.
Et por che ensi se deduit
Qu'il ne porroit autre deduit
Por rien soffrer ne endurer.
Ne puet chacier ne riverer,
Mais il a ses rivereors,
Ses archiers et ses venors,
Qui vont en ses forês berser.
Et por che li plaist converser
En cest repaire ci alués,
Qu'en tot le mont a oés son oés
Ne puet trover meillor repaire,
Et si a fait tens maisons faire
Come il covient a riche roi. (3507-3533)

"Lieber Herr, ein König ist er, das kann ich Euch wohl sagen. Er wurde jedoch ohne Zweifel in einem Kampfe verwundet und verstümmelt, so daß er sich seitdem nicht weiter helfen konnte. Er wurde von einem Wurfspieß zwischen beiden Hüften versehrt und ist immer noch so schwach, daß er nicht zu Pferde steigen kann. Daher, wenn er sich zerstreuen oder einem Vergnügen nachgehen will, läßt er sich in einen Nachen setzen und geht mit der Angel fischen. Deshalb hat er den Namen Fischerkönig und deshalb vergnügt er sich so, da er eine andere Zerstreuung um nichts in der Welt aushalten oder ertragen kann. Er kann nicht jagen noch beizen, jedoch hat er seine Waidmänner, seine Schützen und Falkenjäger, die in seinen Wäldern auf die Beize gehen. Deshalb gefällt es ihm, an diesem auserwählten Zufluchtsort hier zu wohnen. Denn auf der ganzen Welt kann man zu seinem Nutz und Frommen keine bessere Behausung finden und er hat darin das Haus richten lassen, wie es einem reichen König geziemt."[6]

Von dieser rationalistischen Erklärung des Namens "Fischerkönig" hat Wolfram nichts übernommen, auch über die Verwundung

wird an dieser Stelle bei Wolfram nichts gesagt; das wird erst in Trevrizents Erzählung nachgeholt:

sîn jugent und sîn rîcheit
der werlde an im vuocte leit
und daz er gerte minne
ûzerhalp der kiusche sinne.
der site ist niht dem grâle reht (472, 26-473, 1)

Ausführlicher ist davon etwas später die Rede, 477, 19 - 484, 30. Ich kann hier nicht den vollständigen Text zitieren. Anfortas hatte nach Frimutels Tod als ältester Bruder die Gralsherrschaft übernommen, strebte aber entgegen dem Gralsgebot (478, 12-15) nach Minne. Vier Kämpfe focht er deswegen aus, jedoch sein Streben war frevelhaft: *Âmor was sîn krîe: der ruoft ist zer diemuot iedoch niht vollecllîchen guot* (478, 30 - 479, 2). Bei einem Tjost erlitt er durch einen vergifteten Speer eine Wunde *"durch die heidruose sîn"* (479, 12), d.h. durch die Hoden. Ein Heide hatte ihn verwundet, der selbst nach dem Gral strebte. Es werden nun die Bemühungen geschildert, Anfortas zu heilen. Der Schriftzug am Gral hatte bestimmt, daß nur duch die "Mitleidsfrage" Anfortas geheilt werden könne; doch sei ein Ritter gekommen, der diese Frage vermied.

Außer der Heilung durch die Frage stimmt nur die Art der Verwundung[7] mit Chrêtien (*parmi les quisses ambesdeus*, 3513) überein. Die Begründung der Wunde aus einer Minneschuld fehlt bei Chrêtien. Später wird Orgeluse als Objekt des Minnebegehrens Anfortas' erwähnt:

dô sande der süeze Anfortas,
wande er et ie vil milte was,
Orgelûsen de Lôgrois
disen knappen kurtois.
von wîbes gir ein underscheit
in schiet von der mennescheit. (519, 27 - 520, 2)

Unrechtes Minnebegehren führt zur Schuldhaftigkeit gegenüber dem Gral:

der grâl was von solher art,
wol muoste ir kiusche sîn bewart,

diu sîn ze rehte solde phlegen;
diu muoste valsches sich bewegen. (235, 27 - 30)

Auch Trevrizent hat an dieser Schuld zu tragen:

swer sich dienstes gein grâle hât bewegen,
gein wîben minne er muoz verphlegen (495, 7 - 8)
[...]
über daz gebot ich mich bewac
daz ich nâch minnen dienstes phlac. (235, 13 - 14)

Demgegenüber wird Frimutel als Vorbild genommen; er wurde auch durch eine Tjost getötet, aber

der minnete sîn selbes wîp,
daz nie von manne mêre
wîp geminnet wart sô sêre,
ich meine mit rehten triuwen.
sîne site sult ir niuwen (474, 14 - 18)

Wir halten fest: "unrechte Minne" gefährdet die Suche nach dem Gral und die Gralsherrschaft - sie ist eines der zentralen Themen im Epos Wolframs. Durch "unrechte Minne" wird Gawan beinahe von Orgeluse (die an Anfortas' Leiden Mitschuld trägt) ins Verderben gebracht, durch sie stirbt Schionatulander und wird Klinschor verstümmelt. Doch darauf wird noch näher einzugehen sein.

Folgende hauptsächliche Unterschiede sind daher in der Gestalt des Gralskönigs bei Wolfram und Chrêtien festzustellen:

1. Bei Wolfram erhält die Krankheit des Gralskönigs eigenständige Bedeutung, während sie bei Chrêtien mehr als Erklärung des Namens "Fischerkönig" steht.
2. Wolfram führt konkrete Einzelzüge ein, die auf die Krankheit hinweisen, wie z.B. das große Feuer in der Halle als Linderung des Schmerzes.
3. Der Gralskönig kann sich bei Wolfram fast nicht bewegen und muß daher auf einem Bett ruhen,[8] während er bei Chrêtien bloß nicht jagen kann.
4. Die Krankheit ist bei Wolfram durch Gottes Fügung aus schuldhaftem Minnebegehren entstanden.
5. Der Gralskönig heißt im 'Parzival' Anfortas, bei Chrêtien wird er nur der "Fischerkönig" genannt.

6. Anfortas' Leiden verstärken sich durch den Einfluß Saturns (s. weiter unten S.602).

Man könnte versucht sein, einen Teil dieser Unterschiede auf eine andere Quelle als Chrêtien zurückzuführen. Nun ist die Quellenproblematik zum 'Parzival' sehr komplex[9] und kann daher hier nicht ganz aufgerollt werden. Wie immer man sich zu diesem Problem stellen mag, so ist zumindest für einzelne Motive die Existenz von anderen Quellen nicht auszuschließen. Das gilt natürlich besonders für die astrologischen Vorstellungen - ich lasse sie hier vorläufig beiseite. Hingegen sollen die französischen und keltischen Gralsdichtungen erwähnt werden - obwohl es zweifelhaft ist, ob Wolfram etwas davon gekannt haben konnte. Sie können aber die Selbständigkeit der Gestaltung Wolframs zeigen und die Funktion der Krankheit des Fischerkönigs im Zusammenhang mit anderen Motiven darlegen, daher berücksichtige ich auch Werke, welche nach Chrêtien und Wolfram entstanden sind.

Der Fischerkönig in den afrz. Epen[10]

In der 'Ersten Fortsetzung' von Chrêtiens 'Perceval', früher 'Pseudo-Gautier (Wauchier)' genannt, ist der Gralskönig nicht krank (zumindest wird dies nicht ausgesprochen), die Wirkung der Frage besteht demgemäß nicht in der Heilung des Königs, sondern in der wiederkehrenden Fruchtbarkeit seines Landes.[11]

Aus der 'Ersten Interpolation' zum oben genannten Werk geht nicht klar hervor, ob der Gralskönig krank ist. Die Angaben im 'Parzival' von Wisse-Colin,[12] zu dessen Quellen sie gehört, sind nicht eindeutig:

von guote schein ein richer man
der würt, der an dem bette lag.
zuo guoter mosse er fröiden pflag,
wan er von horde mehtig waz,
doch brestehaft libes unde laz
unde unbehülfig sicherlich. (3, 25 - 30)

In der 'Zweiten Fortsetzung'[13] ist der Fischerkönig nicht krank, jedenfalls wird dies nach HEINZEL nirgends gesagt oder vorausgesetzt.

In dem dieser Fortsetzung in einer Berner Handschrift angehängten Schluß[14] ist der Fischerkönig allerdings krank; er wird

durch Percevals Frage geheilt, stirbt aber, wie er es vorausgesagt hatte, in drei Tagen.

Auch in der 'Dritten Fortsetzung'[15] Manessiers ist der Gralskönig *"parmi les gambes"* verwundet - er verletzte sich selbst mit dem Schwert Partinials, mit welchem der Bruder des Fischerkönigs zum Unheil des Landes getötet wurde. Durch die Rache, welche er an Partinial nimmt, wird er geheilt, stirbt aber kurze Zeit darauf. Die Krankheit des Fischerkönigs scheint hier allerdings nur eine Folge seines hohen Alters zu sein.[16]

In der Perceval-Fortsetzung Gerberts de Montreuil ist der Fischerkönig, wie es scheint,[17] nicht krank; das Land wird aber erst durch Percevals Frage wieder fruchtbar.

Im 'Joseph d'Arimathie oder die Geschichte vom heiligen Gral' Roberts de Boron sind der reiche Fischer und sein Enkel *"de leurs membres mehaigniê"*[18], obwohl sie durch den Gral im Kampf geschützt sind. HEINZEL[19] denkt daran, "dass man durch eine Versündigung diese Gabe des Grals verscherzen konnte." Aber es verhält sich hier sicherlich so wie in anderen Fällen: Gralskönigtum und Verwundung bzw. Verstümmelung schließen einander nicht aus.

Im 'Didot-Perceval'[20] ist der Fischerkönig wohl krank, aber nicht verwundet; seine Krankheit wird ausdrücklich dem Alter zugeschrieben. Durch die Fragebeantwortung wird er geheilt, sowie auch die "Verzauberung Britanniens" verschwinden wird.[21]

Der 'Perlesvaus' zeigt uns einen kranken Fischerkönig, dessen Land durch Kriege verwüstet wird[22] - beides ist durch die versäumte Frage verursacht.[23]

Aus dem großen Lancelot-Graal-Zyklus sei zunächst die 'Estoire del Saint Graal' erwähnt. Hier ist das Lähmungsmotiv auf mehrere Personen ausgeweitet, die aber jedenfalls in Beziehung zum Gral stehen. Josephe, der Sohn Josephs von Arimathia, wird von einem Engel mit einer Lanze am Schenkel verwundet - diese Wunde kann nicht heilen. Der getaufte Heidenkönig Seraphe-Nascien erblindet bei dem Versuch, den Gral zu schauen. Beide werden durch den gleichen Engel mit der gleichen Lanze geheilt, indem dieser mit der Lanze in Josephs Wunde sticht und mit dem Blut Wunde und Augen salbt. Er prophezeit eine weitere Schenkelverwundung[24], doch von den zwei Gralskönigen wird nur einer durch die Schenkel verwundet, ohne Mitwirkung der blutenden Lanze, König Pellean oder Pellehan. Sein Vater, Lambar, wird von seinem Gegner Brulans auf Salomons Schiff mit Davids Schwert mitten durchgehauen. Weiters

wird der Erbauer des Gralschlosses, der getaufte Heide Alfasein, durch eine priesterähnliche Gestalt durch beide Schenkel gestochen, weil er sich erlaubte, in seiner Burg zu schlafen.[25]

In der 'Queste del Saint Graal' wird Mordrain, wie in der Estoire, geblendet und gelähmt, und die verwundeten Schenkel des Roi Mehaignie werden durch das Blut der tropfenden Lanze geheilt. Außerdem verwundet sich Perceval am linken Schenkel als Buße dafür, daß er beinahe den Verführungen des Teufels in Gestalt eines schönen Mädchens erlegen wäre.[26]

Im 'Lancelot propre' wird der Vater des Pelles an beiden Schenkeln durch ein Schwert verwundet, das er aus der Scheide zieht, was auch die Verödung des Landes hervorgerufen haben könnte. Weiters wird Gavain bei seinem Gralsbesuch von einem ungenannten König empfangen, der sich von vier Knappen tragen läßt. Pelles selbst ist offensichtlich nicht gelähmt.[27]

Durch Motiv-Verdoppelung wird das Land im sog. 'Huth-Merlin' durch die Verwundung des jeweils regierenden Königs zweimal verödet. Garlain, der Bruder Pellehans, wird von Balaain mit der Lanze des Longinus durchstochen, was die Verwüstung des Landes zur Folge hat.[28]

Die keltischen Überlieferungen

In der keltischen Literatur wurden als Entsprechungen des Fischerkönigs mehrere Gestalten herangezogen[29], deren Interpretation und Abhängigkeitsverhältnisse Gegenstand einer reichen Forschungsliteratur geworden sind. Ich kann hier nicht jeden dieser Vergleiche besprechen und beschränke mich auf jenen, der in der neueren Forschung von den Verfechtern der keltischen Herkunft der Gralssage bevorzugt wird. So sah man die auffallendsten Übereinstimmungen bezüglich Name, Funktion und Eigenschaften in der Figur des Bran im Mabinogi 'Branwen, Tochter von Llyr' und jener des Bron in Roberts de Boron 'Roman de l'Estoire dou Graal'[30]. Ohne die Geschichte Brans[31] nachzuerzählen, seien nur die Parallelen bezüglich seiner Verwundung angeführt. Bran wurde während eines Kampfes durch einen vergifteten Pfeil im Fuß verwundet. Nach NEWSTEAD[32] entspricht das der Krankheit des Fischerkönigs Bron im 'Didot-Perceval' und auch der Krankheit von Chrêtiens Fischerkönig, obwohl die Ursache von Brons Krankheit nicht klar wird - die Erklärung durch Altersschwäche betrachtet NEWSTEAD als Rationalisierung. Doch, gerade was die Wunde betrifft, liegt hier ein entscheidender Unterschied vor,

der einen genauen Vergleich m.M. nicht rechtfertigt. Eine Verwundung *"parmi les hanches ambesdeus"* (Chrêtien, 'Perceval' 3513) bezieht sich auf die Geschlechtsorgane, was bei Brans Fuß- oder Schenkelwunde nicht zutrifft. Ähnliche Verhältnisse liegen auch bei Baudemaguz' Gastgeber im 'Lancelot propre' vor, der *"en la quisse"* verwundet ist, aber immerhin seine Wunde *"par amours"*[33] erhalten hat. Auch Baudemaguz wurde mit einem Pfeil am Oberschenkel verwundet, nur der beste Ritter kann ihn wieder herausziehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Erzählung vom Aufenthalt Bohors in Corbenic, welcher dort einen leidenden Mann erblickt. Dieser erzählt Bohors, daß er nur von dem erlöst werden kann, der das Gralsabenteuer besteht. Pelles frägt Bohors am nächsten Morgen, ob er den Fischerkönig gesehen habe. Bohors verneint, denn Pelles beschreibt den Fischerkönig als verwundet *"parmi les .ij. cuisses"*. NEWSTAED[34], deren Zusammenfassung ich diese Stelle entnommen habe, behauptet die urprüngliche Identität dieser beiden Gestalten. Sie unterscheidet zwei Traditionen des verwundeten Bran[35]: jene, in der der König an einer bestimmten Wunde leidet und eine, in welcher er an einer mysteriösen Schwäche kränkelt. Zur ersten Gruppe gehören Chrêtiens Fischerkönig, Anfortas, Baudemaguz und sein Gastgeber, der verwundete Ritter, welcher Bohors bewirtet, der verwundete Ritter in 'La Mule sanz frain' und jener in Gaheries Abenteuer und schließlich der Mann in Corbenic. Zur zweiten Gruppe gehören der Fischerkönig im Didot-Perceval und Perlesvaus, der Gralskönig in der 'Crône', der Chevalier Malade im Perlesvaus und der Vater des Fischerkönigs bei Chrêtien.

Neben der Identifizierung des Fischerkönigs mit Bran wurde auch der keltische Gott Nodons-Nuadu[36] verglichen, was E. BRUGGER[37] jedoch mit treffenden Argumenten widerlegen konnte. Die Bran-Hypothese wird jedenfalls von den Forschern, welche den Gralsstoff aus dem Keltischen herleiten, bis zuletzt angenommen.[38]

In diesem Zusammenhang scheinen mir folgende Punkte wert, hervorgehoben zu werden:

1. Die Krankheit des Gralskönigs muß nicht mit seiner Verwundung zusammenhängen. Sowohl Verwundung als auch Siechtum können allein für sich bestehen - das zeigt besonders gut die oben angeführte Stelle aus dem 'Lancelot propre'.
2. Die Krankheit des Fischerkönigs kann auch mit Unfruchtbarkeit bzw. Verwüstung seines Landes verbunden sein.

3. Die Wunde wird meist zwischen oder an beiden Schenkeln lokalisiert, außer bei Bran, welcher nur an einem Bein verwundet ist.
4. Krankheit bzw. Verwundung sind zwar an sich kein Hindernis für die Ausübung der Herrschaft; ist aber damit die Unfruchtbarkeit des Landes verbunden, so kann diese nur durch das Auftreten eines neuen Herrschers behoben werden.

Diese Verhältnisse können schwerlich aus dem Bereich christlicher Glaubensvorstellungen erklärt werden, obwohl man dies auch für andere Züge der Gralssage versucht hat.[39] Vielmehr scheint mir in diesem Zusammenhang die Verbindung mit einer Vegetationsgottheit offensichtlich. Die Vorstufe des Fischerkönigs ist demnach in einem Vegetationsgott als Personifikation der kreativen, fruchtbringenden Naturkraft zu sehen, der Wachstum und Gedeihen in seinem Herrschaftsbereich hervorbringt. Wir kommen damit in den Bereich der Adonis-Osiris-Mythen und der Eleusinischen Mysterien.[40] Jessie L. WESTON hat diesen Zusammenhängen eine eigene Arbeit[41] gewidmet, auf die ich hier nur verweisen kann. Ihre Ansichten sind zwar nicht unwidersprochen geblieben, doch gerade für die Gestalt des Gralskönigs ist ein Zusammenhang mit den Vegetationskulten so offensichtlich, daß eine andere Erklärung kaum möglich erscheint. Nur auf diese Weise ist die Verbindung von Fruchtbarkeit des Königs mit jener seines Landes überhaupt verständlich, nur so kann erklärt werden, daß die Verstümmelung des Königs auch das Land unfruchtbar werden läßt. Die ursprüngliche Wunde liegt dann natürlich in den Geschlechtsorganen, die Krankheit des Königs ist Unfruchtbarkeit.

Ich möchte noch auf ein Motiv hinweisen, das mir bisher noch nicht genügend beachtet scheint, nämlich auf das Motiv der Selbstverstümmelung. Es kommt in der französischen Gralstradition zweimal vor, in Manessiers 'Dritter Fortsetzung' und in der 'Queste del Saint Graal',[42] dort allerdings auf Perceval bezogen. Nun kommt Selbstverstümmelung auch in Vegetationskulten vor. Im Attis-Kult ist es üblich, daß sich die Priester, welche sich diesem Gott weihen, selbst kastrieren[43] - ein Brauch, der auch in Rom[44] bekannt war. J.G. FRAZER erklärt diese Selbstkastration so:

> Further, we may conjecture, though we are not expressly told, that it was on the same Day of Blood and for the same purpose that the novices sacrificed their virility. Wrought up to the highest pitch of religious excitement they

dashed the severed portions of themselves against the image of the cruel goddess. These broken instruments of fertility were afterwards reverently wrapt up and buried in the earth or in subterranean chambers sacred to Cybele, where, like the offering of blood, they may have been deemed instrumental in recalling Attis to life and hastening the general resurrection of nature, which was then bursting into leaf and blossom in the vernal sunshine.[45]

Durch die rituelle Verstümmelung werden die Geschlechtsorgane dem Gott geopfert und ermöglichen somit schließlich die Fruchtbarkeit des Landes[46], sie kann daher im Rahmen von kosmogonischen Mythen[47] im jahreszeitlichen Wechsel[48] durchgeführt werden; daher ist es auch verständlich, daß Tod und Wiedergeburt Attis' zeitlich mit dem christlichen Osterfest zusammenfällt.[49] So können Verstümmelung des Gralsherrschers, dessen Nachfolge durch einen neuen Herrscher, und die darauffolgende wiederkehrende Fruchtbarkeit des Landes zum ältesten Komplex der Riten zählen, die in die Gestalt des Fischerkönigs eingegangen sind. Verständlicherweise sind in den Gralsepen nur Reste davon vorhanden. Die Krankheit wird von der Verwundung getrennt und rationalistisch als Altersschwäche erklärt, die Wunde selbst kann zur bloßen Fußwunde werden. Die Zusammenhänge zwischen Wunde, Sexualität und Fruchtbarkeit des Landes werden nicht mehr verstanden, was natürlich die Möglichkeit weiterer Veränderungen ergab. Ein interessantes Beispiel für die Reste dieser alten Vorstellung ist das Epos 'Sone de Nansay'[50], welches diese Traditionen noch durchblicken läßt. Hier ist der Fischerkönig mit Joseph von Arimathia identifiziert; er heiratet eine heidnische Prinzessin und wird als Strafe dafür von Gott verwundet, "in den Nieren und darunter":

Mais Diex Joseph fourment amoit,
Pour cheli tenter le voloit.
Es rains et desous l'afola,
De coi grant dolour endura. (4773-4776)

Deshalb gerät auch sein Land Lorgres (England) unter Verzauberung, Menschen, Tiere und Pflanzen werden unfruchtbar:

Bien doit iestre en dolour nommés,
Car on n'i seme pois ne blés,
Ne enfes d'omme n'i nasqui,
Ne puchielle n'i ot mari.
Ne arbres fueille n'i porta,
Ne nus prés n'i raverdïa.

Ne nus oysiaus n'i ot naon
Ne se n'i ot beste faon,
Tant que li rois fu mehaigniés
Et qu'il fu fors de ses pechiés. (4845-4854)

Erstaunlich sind einige auffällige Übereinstimmungen mit Anfortas: die von Gott stammende Wunde als Strafe für unrechte Minne, erstaunlich auch die Nähe zum Vorstellungskomplex der Vegetationskulte. Eine Erklärung aus der christlichen Mythologie kann hier kaum in Frage kommen. Zwar ist die u.a. von WESTON[51], NITZE[52] und CURTIUS[53] verfochtene Theorie eines Vegetationsmythos nicht unwidersprochen geblieben[54], aber die meisten Einwände dagegen lassen sich m.M. dadurch erklären, daß die Vegetationskulte eben nur ein Substrat bilden, welches der V o r g e s c h i c h t e der Gralsüberlieferung angehört und nicht der Zeit der erhaltenen literarischen Werke. Das zeigen ja schon die vielen Umformungen und wechselnden Begründungen, welche die Verwundung des Gralskönigs erfahren hat. Den Einwand, daß der Attis- und Adonis-Kult als ein aus dem Orient stammender Ritus für den Gralskult nicht in Frage kommt,[55] kann ich nicht gelten lassen, denn Vegetationskulte scheinen zum archetypischen Bestand der menschlichen Kultur zu gehören.[56]

Wir kommen nun zum Hauptteil der Untersuchung. Wolframs Anfortas enthält mit der dieser Gestalt verbundenen Sexualsymbolik zweifellos mehr Züge, die Vegetationsriten vergleichbar sind, als Chrêtiens Fischerkönig. Hat Wolfram diese alten Kulte noch gekannt und sie in sein Epos aufgenommen oder benutzte er noch andere Quellen, die diesem kultischen Bereich noch stärker verbunden waren? Die Forschung hat sich, soweit sie sich mit dieser Frage überhaupt beschäftigte, bisher für eine dieser beiden Alternativen entschieden.[57] Ich kann keiner davon zustimmen. Für die erste lassen sich nur recht gekünstelte Erklärungen vorbringen,[58] für die zweite fehlt jede konkrete Grundlage. Die Entscheidung kann hier Wolframs Astrologie bringen, auf die im folgenden näher eingegangen werden soll.

In Wolframs 'Parzival' ist das Menschenschicksal mit der Gestirnkonstellation verknüpft.[59] Bei Chrêtien findet man nichts von einer solchen Vorstellung, und wir können sicher sein, daß sie eine von Wolfram beabsichtigte Änderung bzw. ein Zusatz gegenüber der Vorlage ist. Schon lange ist darauf hingewiesen wor-

den, daß die Schmerzen, welche Anfortas seiner Wunde wegen zu tragen hat, mit der Konstellation des Saturn zusammenhängen. Ich führe die wichtigsten Stellen an:

> *dô der sterne Saturnûs*
> *wider an sîn zil gestuont*
> *(daz wart uns bî der wunden kunt*
> *und bî dem sumerlîchen snê),*
> *im getet der vrost nie sô wê,*
> *dem süezen oeheime dîn.* (489, 24 - 493, 8)
> [...]
> *der wirt sprach: 'neve, sît noch ê*
> *wart dem künege nie sô wê,*
> *wan dô sîn komen zeicte sus*
> *der sterne Saturnus:*
> *der kan mit grôzem vroste komen.*
> *drûf legen mohte uns niht gevromen,*
> *daz sper man in die wunden stach.*
> *Saturnus louft sô hôhe enbor,*
> *daz ez diu wunde wesse vor,*
> *ê der ander vrost koeme her nâch.*
> *dem snê was ninder alsô gâch,*
> *er viel alrêst an der andern naht.*
> *in der sumerlîchen maht,*
> *dô man sküneges vrost sus werte,*
> *die diet ez vreuden herte.'* (492, 23 - 493, 8)

Saturn verstärkt nicht nur Anfortas' Schmerzen, indem die Wunde auskühlt (490, 12; deswegen wird das heiße Gift der Lanze zur Linderung verwendet und große Feuer im Saal angezündet), sondern er bewirkt auch Kälte, Frost und Schneefall. Dieser unzeitige Schneefall geht der Blutstropfenepisode voraus:

> *von snêwe was ein niuwe leis*
> *des nahtes vaste ûf in gesnît.*
> *ez enwas iedoch niht snêwes zît,*
> *ist ez als ichz vernomen hân.*
> *Artûs der meienbære man,*
> *swaz man ie von dem gesprach,*
> *zeinen phingesten daz geschach*
> *oder in des meien bluomenzît.*
> *waz man im süezes lufte gît!*
> *diz mære ist hie vaste undersniten:*
> *ez parrieret sich mit snêwes siten.* (281, 12-22)

Auf diese Episode wird dann im letzten Buch noch angesprochen (797, 9f; 802, 1f). - Auch am Karfreitag, als Parzival dem grauen Ritter begegnet, ist Schnee gefallen:

> *eines morgens was ein dünner snê,*
> *iedoch sô dicke wol gesnît,*
> *als der noch vrost den liuten gît.* (446, 6-8)

Wir sehen: die entscheidenden Stellen in Parzivals Lebensweg sind von der Macht des Saturns beeinflußt - eine Macht, die auch Anfortas' Leiden verstärkt. Ich möchte noch eine weitere Stelle hinzufügen, die bisher nicht für den Einfluß Saturns interpretiert wurde. Im 12. Buch erzählt Orgeluse vom Tod ihres Mannes Zidegast. Er übertraf an Tugenden jeden Ritter und besaß so hohe Lebensart, daß sich ihm niemand vergleichen konnte:

> *sîn prîs hôch wahsen kunde,*
> *daz die andern wâren drunde,*
> *ûz sînes herzen kernen.*
> *wie loufet ob al den sternen*
> *der snelle Saturnus?*
> *der triuwe ein montzirus,*
> *sît ich die wârheit sprechen kan,*
> *sus was mîn erwünschet man.*
> *daz tier die megede solden klagen:*
> *ez wirt durch reinekeit erslagen.* (613, 17-26)

Der Saturn, als erdfernster und daher schnellster Planet, steht hier im Vergleich mit dem durch *reinekeit* erschlagenen Einhorn. Dieser Vergleich zielt letzten Endes auf ein gefährliches Verhängnis - je größer der Abstand zum gewöhnlichen Menschenleben, desto mehr ist es der bedrohenden Gefahr ausgesetzt. Steht nicht auch hier der Saturn als Symbol des Gefahrvollen, Todbringenden? Wir erinnern uns, daß auch Anfortas um Orgeluse geworben hatte und in ihrem Minnedienst seine Wunde empfing. Ausdrücklich vergleicht ihn Orgeluse mit Zidegast:

der künec in mînem dienste erwarp,
dâ von mîn vreude gar verdarp.
dô ich in minne solde wern,
dô muoste ich niuwes jâmers gern:
in mînem dienste erwarp er sêr.
gelîchen jâmer oder mêr,
als Zidegast geben kunde,
gap mir Amfortases wunde.
nû jeht, wie solde ich armez wîp,
sît ich hân getriuwen lîp,
alsolher nôt bî sinne sîn?
etswenne sich krenket ouch der mîn,
sît daz liget sô helfelôs,
den ich nâch Zidegaste erkôs
zergetzen und durch rechen. (616, 19 - 617, 3)

Das mittelalterliche Bild vom Saturn leitet sich aus der arabischen Astrologie her, welche ihrerseits wieder auf die griechischen Astronomen und auf andere orientalische astrologische Quellen, v.a. im babylonisch-ägyptischen Raum, zurückgeht. Ohne eine erschöpfende Analyse dieser Beziehungen zu geben[60], beschränke ich mich auf jene Einzelheiten, die für Wolfram von unmittelbarem Interesse sind. Die Darstellungen des Saturn in mittelalterlichen Kalenderschriften[61] scheiden sich in zwei Klassen: die eine zeigt ihn als alten Mann, mit einer Sichel und einem Mantel, welcher über seinen Kopf gestülpt ist, die zweite stellt ihn als Denker dar, sitzend, den Kopf auf seine Hand gestützt. Dazu treten noch Attribute verschiedener Herkunft, auf die ich nicht eingehen kann. Am weitesten verbreitet ist jedenfalls die Darstellung als alter Mann, öfters mit körperlichen Gebrechen. Oft hält er eine Sichel in der Hand, was entweder an seine Funktion als Erdgottheit erinnert (vgl. die römischen Saturnalien) oder auf den Uranos-Kronos-Mythos zurückgeht.[62] Die Grundlage für diese Darstellungen bilden die astrologischen Anschauungen der Araber, welche in lateinischen Übersetzungen im Mittelalter bekannt waren. Als Beispiel führe ich einen Text aus dem 'Introductorium maius' des Abū Ma'sar aus dem 9. Jh. an, der seit dem 12. Jh. in den Übersetzungen des Hermannus Dalmata (Hermann von Kärnten) und Johannes Hispalensis (Toletanus) vorlag:

"Was den Saturn anbetrifft, so ist seine Natur (oder: natürliche Beschaffenheit) kalt, trocken, bitter, schwarz, dunkel, sehr rauh. Oft aber ist sie kalt, feucht, schwer und hat einen stinkenden Wind. Er (d.h. der Saturn oder der unter ihm geborene Mensch) ißt viel und ist treu in der Liebe (oder Freundschaft). Er bezeichnet die Werke (Arbeiten) der Feuchtigkeit, des Pflügens und der Landwirtschaft, die Besitzer der Landgüter, das Gedeihen der Ländereien, Bautätigkeit, Wasser und Flüsse, Schätzung der Sachen und Teilung der Ländereien, Menge des Besitzes (oder: Geldes) und der Landgüter in ihren Händen, Geschenke (vielleicht statt dessen zu lesen: Magerkeit) und große Armut, Wohnstätten und Seereise, lange Abwesenheit von der Heimat und weite, schlimme Reisen, auf Täuschung, Schlechtigkeit, geheimen Haß, List, Ränke, Täuschung, Verrat, Schaden, Traurigkeit, Einsamkeit, Menschenscheu, Hochmut und tyrannisches Wesen, Stolz, Anmaßung und Prahlerei, diejenigen, welche sich die Menschen dienstbar machen (und die Herrschaft lenken), jederlei Anwendung von Bösem, Gewalt, Vergewaltigung und Zorn, diejenigen, welche (einander?) bekämpfen, Fesseln, Gefängnis, Unterpfand und Fußfesselung, auf Wahrhaftigkeit, Langsamkeit und Bedächtigkeit, Verständnis, Erfahrung, Blick (d.h. Rücksichtnahme?) und Bedürfnis (vielleicht Rücksichtnahme a u f das Bedürfnis), vieles Nachdenken, Fernsein des Sprechens, Beharrlichkeit und Festhalten an einem Weg (Verfahren). Er wird nicht leicht zornig; wenn er aber zornig wird, kann er sich nicht beherrschen. Er wünscht niemandem etwas Gutes. Ferner weist er hin auf die Scheiche und die schwerfälligen (gewichtigen?) Leute, auf Furcht, Schicksalsschläge, Sorgen und Trauer, auf Trübsal, Verblüffung und Verwickelungen, auf schwierige Lage, Hartherzigkeit (oder: Schikanen), Bedrängnis, Verderben, Tote, Erbschaften, Totenklage und Verwaisung, auf alte Dinge, Großväter, Väter und Brüder, auf Vornehme, Sklaven und Reitknechte, auf Geizige und Leute, welchen die Weiber am Herzen liegen, ferner auf Entehrte und Räuber, auf Totengräber, ... (unbekanntes Wort: "Majoran-Leute"?), Ausgräber (=Leichenschänder, Friedhofsdiebe) und Gerber, auf die Leute, welche die Dinge zählen, ferner auf Zauberei, Aufrührer, Plebs, Eunuchen; auf langes Nachdenken und Wortkargheit; auf Geheimnisse; er teilt niemandem mit, was er denkt oder empfindet, und läßt es niemanden merken; er kennt jede dunkle (geheimnisvolle?) Sache. Er weist ferner hin auf Elend und Fragen der Langeweile."[63]

Diese auf den ersten Blick chaotische und teilweise widersprüchliche Vielfalt von Eigenschaften erklärt sich aus der antiken Mythologie vom Saturn, mit dem der Planet identifiziert wurde, und weiters mit der Gleichsetzung von Saturn mit Kronos und dem Zeitgott Chronos.[64] Auf diese Verbindung gehen fast alle überlieferten Angaben zurück. Sie enthalten orientalische, griechische und römische Motive, allerdings in mancherlei Umformung. Der römische Gott Saturn trug ursprünglich positive Züge, er war der Gott der Landwirtschaft und der Fruchtbarkeit, daher findet sich der pflügende Saturn in vielen Holzschnitten.[65] Doch Kronos war ambivalent - er hatte seinen Vater entmannt und seine Kinder verschlungen, daher die Verbindung mit Junggesellentum, Kinderlosigkeit, Witwenschaft, Kindesaussetzung, Waisentum, Einsamkeit, Hoffnungslosigkeit, geistigem und körperlichem Verfall, Gewalt und verborgener Bosheit. Von seiner Entthronung und Gefangenschaft im Tartarus stammt die Verbindung mit dem Bösen, den Bettlern, Mißhandelten, der Gefangenschaft usw. In einigen Darstellungen ist er daher mit dem Galgen in Verbindung. Dazu kommt noch die

astronomische Eigenschaft der größten Entfernung von der Sonne - daher Kälte und Feuchtigkeit und die daraus resultierenden Krankheiten.[66] Weiters war Kronos durch hohes Alter gekennzeichnet, traurig oder gedankenvoll, sodaß die vom Saturn beherrschten Menschen einerseits verdrießlich, mürrisch, kleinlich, egoistisch, geizig, verleumderisch usw., andrerseits schwerblütig, trübsinnig und melancholisch sind, wodurch sie auch große Denker und Wissenschaftler werden können.[67] Aus der astronomischen Vorstellung der langsamen Umdrehung ergab sich der Charakter der Trägheit und die Herrschaft über das Blei. Die Verbindung mit Galle und Milz erstreckte sich natürlich auch auf die dadurch verursachten geistigen und körperlichen Zustände und Krankheiten.

Diese in der stoischen Philosophie begründeten Zuordnungen werden durch den Neuplatonismus ins Positive gewendet, was sich v.a. bei den schlechtesten Planeten Mars und Saturn auswirkte. Saturn wird jetzt der Planet der Kontemplation, der Anachoreten und Philosophen. Im Mittelalter wird Saturn dieser Tradition zufolge eher positiv gesehen. Als oberster Planet ist er auch der Gott Nächste und hat daher den größten Einfluß auf die Menschen, er steht nun für Langsamkeit, Beständigkeit und Treue.

Aus der Vorstellung von hohem Alter und Kinderlosigkeit wäre natürlich jene der Unfruchtbarkeit ableitbar. Wir können voraussetzen, daß Wolfram diese Eigenschaften des Saturn kannte, sie blieben bis in die Zeit der Kalenderwiegendrucke bekannt und waren durch die weit verbreiteten Holzschnitte sicherlich weiten Bevölkerungsschichten geläufig. Auf solche Weise läßt sich das vom Saturn regierte Schicksal Anfortas' gut erklären,[68] nicht aber die Begründung der Krankheit des Gralskönigs aus seinem Minnevergehen - dafür bieten die Belege keinerlei Handhabe! Im konkreten Fall ist auch altersbedingte Impotenz auszuscheiden, da Anfortas als junger Mann in einer Schlacht verwundet wurde. Die Verbindung von Saturnkonstellation und Verwundung der Geschlechtsorgane kann auch nicht auf iatromathematische Praktiken[69] zurückgehen. Als einzige Vergleichsmöglichkeit bleibt das hohe Alter - das würde etwa der Stufe jener Gralsepen entsprechen, die die Krankheit des Fischerkönigs nur durch sein Alter erklären. Natürlich liegt es nahe, den Uranus-Kronos-Mythos zu vergleichen; es ist aber fraglich (wiewohl nicht auszuschließen), ob Wolfram ihn gekannt hat. In seinen Werken hat er ihn nicht erwähnt, obwohl er mit solchen Anspielungen sonst recht freigebig ist. Zwar

ist auf einen Schluß ex silentio nicht viel zu bauen, aber es scheint mir dennoch erlaubt, nach einem anderen Grund zu suchen, der Wolfram veranlaßt haben könnte, den Einfluß Saturns auf Anfortas gerade in Bezug auf die sexuelle Seite zu setzen und ihn damit gewissermaßen als Zeichen für Anfortas' unrechtes Minnestreben zu verwenden.

Einen Hinweis auf eine solche Beziehung kann Ptolemaios' 'Tetrabiblos' geben, eines der wichtigsten Werke der astrologischen Literatur.[70] Dort wird von den schädlichen Einflüssen der Venus und des Mars auf das sexuelle Verhalten des Menschen gesprochen, bis es schließlich von Saturn heißt:

ὁμοίως δέ καὶ μὲν τοῦ Κρόνου συμπροσγενόμενος ἐπὶ τὸ ἀσελγέστερον καὶ ἀκαθαρτότερον ἢ καὶ ἐπονειδιστότερον ἑκάστῳ τῶν ἐκκειμένων τέφυκε συνεργεῖν.

Similarly, if Saturn is present, his influence joins with each of the foregoing to produce more licentiousness, impurity, and disgrace.[71]

Die Konjunktionen und Konstellationen der "schlechten" Planeten Mars und Saturn mit Venus oder Mond machen jene Menschen, die unter diesen Einflüssen geboren werden, zu Eunuchen oder Hermaphroditen bzw. berauben sie der Geschlechtsorgane oder verletzen diese:

πάλιν ἐὰν ὁ τῆς 'Αφροδίτης ἐπί τινος ἢ τῶν προειρημένων κέντρων, μάλιστα δὲ ἐπὶ τοῦ δύνοντος, τῷ μὲν τοῦ Κρόνου συνὼν ἢ καὶ συσχηματιζόμενος ἢ ἐνηλλαχὼς τοὺς τόπους, ὑπὸ δὲ τοῦ Ἄρεως καθυπερτερούμενος ἢ διαμετρούμενος, οἱ μὲν ἄνδρες ἄγονοι γίνονται, αἱ δὲ γυναῖκες ἐκτρωσμοῖς ἢ ὠμοτοκίαις ἢ καὶ ἐμβρυοτομίαις περικυλίονται, μάλιστα δὲ ἐν Καρκίνῳ καὶ Παρθένῳ καὶ Αἰγοκέρωτι. κἂν ἡ σελήνη ἀπ' ἀνατολῆς τῷ τοῦ Ἄρεως συνάπτῃ, ἐὰν δὲ καὶ τῷ τοῦ 'Ερμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ συσχηματισθῇ σὺν τῷ τοῦ Κρόνου, τοῦ τοῦ Ἄρεως πάλιν καθυπερτεροῦντος ἢ διαμετροῦντος, εὐνοῦχοι ἢ ἑρμαφρόδιτοι ἢ ἄτρωγλοι καὶ ἄτρητοι γίνονται. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ἐπὰν καὶ ὁ ἥλιος συσχηματισθῇ, τῶν μὲν φωτῶν καὶ τοῦ

Again if Venus is upon one of the aforesaid angles, particularly the occident, if she is joined with Saturn or is in aspect with him or has exchanged houses, and is inferior to Mars or has him in opposition, the men who are born are sterile, and the women are subject to miscarriages, premature births, or even to embryotomies, particularly in Cancer, Virgo, and Capricorn. And if the moon at rising applies to Mars, and if she also bears the same aspect to Mercury that Saturn does, while Mars again is elevated above her or is in opposition, the children born are eunuchs or hermaphrodites or have no ducts and vents. Since

τῆς 'Αφροδίτης ἠρρενωμένων, ἀποκρουστικῆς δὲ τῆς σελήνης οὔσης καὶ τῶν κακοποιῶν ἐν ταῖς ἐπαναφερομέναις μοίραις ἐπιφερομένων, οἱ μὲν ἄνδρες ἀπόκοποι ἢ τὰ μόρια σεσινωμένοι γίνονται καὶ μάλιστα ἐν Κριῷ καὶ Λέοντι καὶ Σκορπίῳ καὶ Αἰγόκερῳ καὶ 'Υδροχόῳ, αἱ δὲ γυναῖκες ἄτοκοι καὶ στεῖραι. ἐνίοτε δὲ οὐδ' ἀσινεῖς ταῖς ὄψεσιν οἱ τοιοῦτοι διαμένουσιν, ἐμποδίζονται δὲ τὴν γλῶτταν καὶ γίνονται τραυλοὶ ἢ μογιλάλοι ὅσοι τὸν τοῦ Κρόνου καὶ τὸν τοῦ 'Ερμοῦ συνόντας ἐπὶ τῶν εἰρημένων κέντρων ἔχουσι τῷ ἡλίῳ, μάλιστα δ' ἂν καὶ δυτικὸς ᾖ ὁ τοῦ 'Ερμοῦ καὶ συσχηματίζωνται ἀμφότεροι τῇ σελήνῃ.

this is so, when the sun also is in aspect, if the luminaries and Venus are made masculine, the moon is waning, and the maleficent planets are approaching in the succeeding degrees, the males that are born will be deprived of their sexual organs or injured therein particularly in Aries, Leo, Scorpio, Capricorn, and Aquarius, and the femals will be childless and sterile. Sometimes those who have such genitures continue not without injury to the sight also; but those suffer impediment of speech, lisp, or have difficulty in enunciation who have Saturn and Mercury joined with the sun at the aforesaid angles, particularly if Mercury is also setting and both bear some aspect to the moon.[72]

Diese Auffassung ist zweifellos aus dem Kronos-Mythos herzuleiten, wobei die Konstellation der "schlechten" Planeten mit Venus, die ja über die Sexualität herrscht, besondere Bedeutung gewinnt. Andrerseits kann natürlich auch die Bedeutung Saturns als Regent des letzten Lebensalters[73] für die Minderung der sexuellen Fähigkeiten in Betracht gezogen werden.

Ich halte es für durchaus wahrscheinlich, daß Wolfram diese Zusammenhänge aus der astrologischen Literatur kannte, denn Ptolemaios' 'Tetrabiblos' war die "Bibel der Astrologen" und wurde in vielen arabischen astrologischen Werken übernommen. Diese Werke waren schon früh in lateinischen Übertragungen bekannt. Eine davon, von Plato Tiburtinus, wurde schon 1138 angefertigt; sie entstand nach der arabischen Revision durch Ibrāhīm ibn as-Salt und wurde von Thābit ben Qurra und/oder Ḥunayn ibn Isḥāq korrigiert; eine weitere Übersetzung aus dem Arabischen stammt aus dem Jahre 1206.[74]

Es ist mir nicht möglich, die Saturnvorstellungen in der weiteren arabischen Literatur bzw. in deren lateinischen Übersetzungen zu verfolgen. Dennoch kann m.M. festgehalten werden, daß Wolfram neben dem geläufigen Wissen vom Saturn, wie es etwa die mittelalterlichen Kalenderbilder repräsentieren, noch weitere astrologische Kenntnisse gehabt haben könnte, die ihm in Form von aus dem Arabischen übersetzten lateinischen Abhandlungen vorgelegen sind. Solche Kenntnisse zeigt ja schon die bekannte Stelle im 15. Buch, (782, 1-12), wo Cundrie die sieben Planeten mit ihren arabischen Namen anführt, und, worauf besonderes Gewicht zu legen ist, in recht guter sprachlicher Gestalt.

Gerade diese Stelle ist das Objekt zahlreicher Erörterungen geworden, auf die ich im einzelnen nicht eingehen möchte, zumal P. KUNITZSCH jüngst in einem ausführlichen und in den einzelnen Argumenten sehr ausgewogenen Aufsatz[75] die Problemlage dargestellt hat. Was die Sternkunde betrifft, so ist nach KUNITZSCH Uneinheitlichkeit der Kenntnisse zu beobachten: "Streng geurteilt, finden wir bei Wolfram nur oberflächliche, allgemeinste Vulgärkenntnisse; an keiner Stelle wird eine funktional gehandhabte Astrologie sichtbar" (S.25). Seine Intention der Einfügung astrologischer Vorstellungen sieht KUNITZSCH (S.26) im Bestreben, "das Gralgeschehen durch Anknüpfung an die Astrologie, die höchste zu seiner Zeit allgemein anerkannte kosmische Autorität, auszuzeichnen, ihm dadurch an Stelle der Beliebigkeit eines gewöhnlichen Erzählstoffes einen Schein größerer innerer Bestimmtheit zu verleihen. Es ist der dem mittelalterlichen Denken entspringende typische Versuch, ein Heilsgeschehen neben dem Glauben auch von der Wissenschaft her - welcher als gleichberechtigter Teil gemeinsam mit ihrer Schwester, der Astronomie, damals auch die Astrologie zugerechnet wurde - zu begründen". Diesen Ausführungen wird man im allgemeinen zustimmen können - jedoch mit einer Einschränkung, wenn für die Verbindung Saturn - Sexualität doch jene "funktionell gehandhabte Astrologie" behauptet werden kann, welche KUNITZSCH leugnet. Wolfram kennt nach KUNITZSCH nur die negativen astrologischen Kräfte des Saturn. "Bei Parzivals zweitem Besuch auf der Gralsburg, rund viereinhalb Jahre später (im XV. Buch), scheint ihm dies Wissen schon wieder abhanden gekommen zu sein, denn nun macht er, unentschieden, *'Mars oder Jupiter'* [789, 5ff] für das Auftreten der Leiden verantwortlich". (S.26) Wahrscheinlich ist aber das *"oder"* in diesem Vers unberechtigt. Soweit man nach LACHMANNs[76] Varianten zu dieser Stelle urteilen darf,

kommt das *"oder"* nur in Handschrift D vor; in G fehlt es[77], in einigen Handschriften beider Klasse steht *"unde"*. Wäre die richtige Lesart *"unde"*, so könnte sie auf eine Konjunktion Mars und Jupiter deuten, die an dieser Stelle einen guten Sinn ergäbe. Dazu läßt sich ein interessanter Satz aus der babylonischen Astrologie vergleichen: "Nähert sich der Mars dem Jupiter, so wird der König von Akkad sterben, aber der Feldertrag gedeihen".[78] Das könnte auf den alten Vegetationskult hinweisen, wo durch den Tod des alten Königs und das Auftreten seines Nachfolgers das Land wieder fruchtbar wird. Ob Wolfram diese Vorstellung aus arabischer Vermittlung kannte, weiß ich nicht zu sagen.

Wenn nun diese "Unentschiedenheit" so erklärt werden kann, bleibt zu fragen, warum an diesem für Anfortas so entscheidenden Handlungspunkt nicht wieder der Saturn in Aktion getreten ist, zumal er nach der Erklärung DEINERTs[79] innerhalb von etwa 5 Jahren sein Tag- und Nachthaus durchläuft und man "sich diese ganze Zeit des Suchens und Leidens unter der Herrschaft des Planeten der Melencholia"[80] denken könnte - was allerdings wieder ein Beleg für die von KUNITZSCH geleugnete "funktionell gehandhabte Astrologie" wäre. KUNITZSCH[81] bemerkt dazu: "Doch müßte man die Stellen seiner besonderen Wirksamkeit dann auch mit anderen Elementen, wie z.B. den fines, den Aspekten, usw., abstimmen. Für 'Mars und Jupiter' ließe sich zu den viereinhalb Jahren zwischen Parzivals zwei Gralsbesuchen sowieso keine besondere astronomische Relation beibringen". Man wird KUNITZSCH beipflichten müssen, daß Wolfram sicher keine weitreichenden astrologischen Kenntnisse besaß - wohl weniger, als DEINERT anzunehmen geneigt ist. Mit der Lehre von den Aspekten, den verschiedenen Häusern usw. wird er vielleicht genausowenig vertraut gewesen sein wie mit den komplizierten mathematischen Berechnungen, die erforderlich gewesen wären, um den Handlungsablauf seines Epos' den astronomischen Bedingungen anzupassen. Er könnte freilich gewußt haben, daß der Lauf des Saturn 3o Jahre dauert - diese Zeitspanne wäre auf jeden Fall zu lange für die Handlung zwischen den beiden Aufenthalten auf der Gralsburg gewesen. Es galt nun, entweder ganz auf eine astrologische Begründung der Leiden Anfortas' zu verzichten oder eine andere Konjunktion anzugeben. Man kann Wolfram nicht verübeln, daß er sich für die zweite Möglichkeit entschieden hat. Warum sollte

der Dichter nicht die Leiden Anfortas' gerade kurz vor seiner Erlösung besonders hervorheben? Übrigens scheint mir die ganze Szene dafür zu sprechen, daß Wolfram hier seine Gelehrsamkeit auszubreiten suchte, indem er ausführlich Arzneien, Gegengifte und Edelsteine aufzählt - also kein Gegensatz zur funktionellen Astrologie.

In welcher Gestalt ist nun die astrologische Quelle Wolframs anzusetzen? Die Forschung ist bisher zu keinem konkreten Ergebnis gekommen. Es ist natürlich mißlich, hier eine Kette von Überlieferungen anzunehmen, von denen keine erhalten ist oder belegt werden kann. Bedenkt man aber, daß von den zahlreichen vorhandenen lateinischen Übersetzungen arabischer astrologischer Schriften, welche CARMODY anführt, mit wenigen Ausnahmen keine publiziert und damit der Forschung zugänglich ist,[82] so wird dieses Resultat verständlich. Schon eine flüchtige Durchsicht dieser Zusammenstellung zeigt, daß viele von diesen Schriften in einen Zeitraum zu datieren sind, der die Benützung oder Kenntnis durch Wolfram durchaus möglich sein läßt. Berücksichtigt man noch die Handschriftenverluste, so kommt man auf einen Traditionszusammenhang arabisch-griechischer Astrologie und Astronomie von bedeutendem Ausmaß, von dem Wolfram etwas gekannt haben muß, was ja eindeutig seine Kenntnis der arabischen Planetennamen (782, 6-12)[83] und des arabischen Astronomen Thābit ibn Qurra[84] (643, 17) beweist.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch kurz auf die Quellenproblematik eingehen. Es gibt darüber eine überaus reichhaltige Literatur[85], über die ich hier nicht referieren kann. Man kann die Forscher geradezu in Kyot-Gläubige und Kyot-Ungläubige einteilen, wobei sich jetzt die letzte Gruppe[86] durchzusetzen scheint. Tatsächlich sind die Angaben, welche Wolfram über seinen Gewährsmann Kyot und dessen Quellen, v.a. das Gralsbuch Flegetanis', macht, phantastisch genug. Der provenzalische Sänger oder Zauberer bzw. Spielmann[87] Kyot dichtete in französischer Sprache nach dem Gralsbericht des Flegetanis, welcher mütterlicherseits von jüdischer Abstammung, väterlicherseits ein Heide war. Dessen Buch findet er zu Toledo in heidnischer Schrift, und um es zu verstehen, mußte er die heidnische Sprache lernen und getauft sein. Flegetanis' Bericht enthielt bereits die Parzival-Geschichte (416, 26). Weiters benutzte Kyot noch eine lateinische Chronik, die er nach vergeblichem Suchen in mehreren Län-

dern endlich *ze Anschouwe* (455, 9-12) fand. Ich möchte nicht nochmals die Reihe von Unwahrscheinlichkeiten wiederholen. Man hat diese Stellen daher auch als "fabulistische Quellenangaben"[88] gedeutet oder sie entweder als Antwort auf Gotfrids *vindære wilder mære* verstanden bzw. sie als Anlaß für Gotfrids Polemik aufgefaßt.

Betrachtet man aber die möglichen Quellen für Wolframs astrologische Kenntnisse, so wird vieles von dem, was er über Kyot und Flegetanis berichtet, nicht mehr so unwahrscheinlich. So war Toledo im Mittelalter eine Stadt, die für die Vermittlung der arabisch-aristotelischen Wissenschaft von außerordentlicher Bedeutung war.[89] Ein Jahrhundert lang, von ca. 1150 - 1250, wurden von Toledo aus Schriften über arabische Mathematik, Astronomie, Astrologie und Medizin ins christliche Abendland verbreitet. Dort wirkten berühmte Männer, die diese Schriften ins Lateinische oder in eine der Volkssprachen übersetzten, wie Gerardus Cremonensis, Alvredus Anglicus, Michael Scotus und Herrmanus Alemannus. Hermann von Kärnten und Daniel von Morley[90] lernten dort Arabisch; auch die geheimen Wissenschaften konnte man in Toledo lernen. Natürlich wirkten dort Gelehrte jüdisch-christlicher Abstammung, unter den Übersetzern werden auch Provenzalen genannt wie z.B. Jakob ben Abbamari ben Anatoli,[91] der astrologische Schriften ins Hebräische übersetzte.

Bisher ist freilich kein arabischer Astrologe gefunden worden, der mit Wolframs Flegetanis oder Kyot gemeint sein könnte.[92] Gleichfalls ist eine Schrift, die als gemeinsame Quelle für Saturn in Verbindung mit der Vorstufe des Gralskönigs anzunehmen wäre,[93] noch nicht aufgetaucht. Hier hat man, glaube ich, zu sehr nach der k o n k r e t e n G e s t a l t einer solchen Quelle gesucht. Das ist vielleicht auch gar nicht notwendig. Wolfram wird wohl gewußt haben, daß in Toledo astrologische Schriften aus dem Arabischen übersetzt wurden und daß daran auch Juden beteiligt waren, die arabisch konnten. Daß einige davon auch Provenzalen waren, könnte er von der Person erfahren haben, die ihm seine französische Vorlage verschaffte. Es ist auch durchaus denkbar, daß er zugleich mit seiner Vorlage noch andere Manuskripte wissenschaftlichen Inhalts erhielt - darunter könnten durchaus astrologisch-astronomische Traktate gewesen sein, von denen ihm einiges über die Entstehungsumstände, möglicherweise nicht aber der Verfasser bekannt gewesen sein könnte.

te. Dessen Namen hätte er dann erfunden - die Lautform "Flegetanis" klingt tatsächlich an arabische Namen an. Ob das nun als Reaktion auf Gotfrids Angriff geschah oder ob er damit seine Zusätze zur Gralsgeschichte mit einer Quelle belegen wollte, um nicht der "Erfindung" bezichtigt zu werden, wird sich nicht entscheiden lassen. Diese Annahme würde sowohl die "passenden" als auch die phantastischen Elemente in seiner Quellenangabe erklären. Er hätte also seine astrologische Quelle, von der ihm der Autor nicht bekannt war oder den er absichtlich nicht mit dem richtigen Namen nennen wollte, als Kyot bzw. Flegetanis ausgegeben: eine "fiktive Quellenangabe" wird man das nicht mehr nennen können, eher eine "konkrete Fiktion."[94]

H. und R. KAHANE[95] haben zur Erklärung der Gralsvorstellungen Wolframs hermetische Schriften herangezogen. Obwohl diese Arbeit recht umstritten ist,[96] ist in Einzelfällen die Nähe zu hermetischen Gedanken recht auffällig. Die Verfasser haben sich bemüht, Hugo von Santalla[97] als Quelle Wolframs nachzuweisen - wofür es genausowenige konkrete Anhaltspunkte gibt wie für die zahlreichen Versuche der älteren Forschung. Hingegen sind in vielen arabischen astrologischen Schriften hermetische Gedanken enthalten, hermetische Schriften sind ins Arabische übersetzt und in astrologische Werke übernommen[98] worden; die Bestimmung des Menschenschicksals durch die Gestirnkonstellation ist ja einer der Hauptzüge der hermetischen Lehre.[99] Es ist daher nicht verwunderlich, wenn auch Wolfram solche Gedanken aus der arabischen Astrologie kennt.

Sternglaube und Sternschicksal ordnen das menschliche Leben dem göttlichen Willen unter. Kein anderes Bild kann die Sinnfälligkeit der Bestimmung des Menschen im Kosmos göttlicher Schöpfung besser darlegen. Von diesem Gedanken aus muß die Astrologie im 'Parzival' gedeutet werden.

Es ist hier unumgänglich, auf Anfortas' Schuld einzugehen; die Forschung hat in ihr ziemlich einmütig die Ursache für Verwundung und Krankheit gesehen.[100] Auf den ersten Blick scheint dieses Verhältnis auch offensichtlich und unbestreitbar, besonders deutlich ausgedrückt im Gespräch Trevrizents mit Parzival im 9. Buch:

> *dô sprach er: 'herre, ein künec dâ was,*
> *der hiez und heizt noch Anfortas.*
> *daz sol iuch und mich armen*

immer mêr erbarmen,
um sîne herzebære nôt,
die hôchvart im ze lône bôt.
sîn jugent und sîn rîcheit
der werlde an im vuocte leit.
und daz er gerte minne
ûzerhalp der kiusche sinne.
der site ist niht dem grâle reht:
dâ muoz der ritter und der kneht
bewart sîn vor lôsheit.
diemuot die hôchvart überstreit. (472, 21 - 473, 4)

Das gleiche wird auch an einer späteren Stelle ausgesprochen, in der Trevrizent erzählt, wie Anfortas um Orgeluse (deren Namen er nicht nennen will) durch Rittertaten warb. Wieder wird dessen Jugend (478, 10) als Entschuldigung für sein Minnestreben vorgebracht; die Minne *twinct* [...] *ir vriunt sô sêre, man mac es ir jehen zunêre* (478, 11f). Aber Orgeluse war vom Gral nicht für ihn bestimmt. Anfortas vollbrachte heldenmütige Rittertaten für sie, um ihre Minne zu erwerben:

Âmor was sîn krîe:
der ruoft ist zer diemuot
iedoch niht volleclîchen guot. (478, 30 - 479, 2)

Anfortas' Sünde ist die *hôchvart (superbia)*[101], seine Schuld ein Vergehen gehen die *diemuot* - so scheint es wenigstens nach dem Wortlaut dieser Stellen zu sein.[102] Es ist aber auffällig, daß er gerade an dieser Stelle *"der süeze und der gehiure"* (478, 26) genannt wird. Dazu kommt noch, daß seine Jugend und der Minnezwang[103] zum Verständnis seiner Tat aufgeboten wird; relativiert nicht auch die Ironie im Vers 479, 2 die Schwere seiner Schuld? Trevrizents Erzählung ist voll Mitgefühl für Anfortas' Leiden, umso härter tadelt er Parzivals Unterlassung der Frage. Es ist jedenfalls deutlich, daß das Bedauern der Krankheit des Gralskönigs gegenüber der Aufzählung seiner Schuld in den Vordergrund tritt.

Zweifellos ist Anfortas' Schuld die Verletzung des Gralsgebotes in der "unrechten Minne" zu Orgeluse, aber Wolfram ist nach Kräften bemüht, dieses Minnevergehen als Folge "jugendlichen

Leichtsinns"[104] zu verstehen und gewissermaßen zu entschuldigen, was umso schwerer wiegt, als die Verknüpfung von Wunde und Minneschuld bei Chrétien fehlt und dieses Motiv daher auch nicht aus der Diskrepanz von Vorlage und eigener dichterischer Ausgestaltung erklärt werden kann. Das Streben nach Minne in ruhmvollen Taten ist höchstes Ziel ritterlicher Bewährung, darân wird nirgends ein Zweifel gelassen. Besonders deutlich ist das in Wolframs Alterswerk, dem 'Titurel', ausgedrückt, wo Titurel von seinen Jugendtaten spricht:

'möhte ich getragen wâpen', sprach der genende,
'des solde der luft sîn gêret von spers krache ûz mîner hende:
sprîzen gæben schate vor der sunnen.
vil zimierde ûf helmen ist von mînes swertes ecke enbrunnen. (2)

mîn sælde, mîn kiusche, mit sinnen mîn stæte
und ob mîn hant mit gâbe oder in sturme ie hôhen prîs getæte,
de mac niht mîn junger art verderben:
jâ muoz al mîn geslehte immer wâre minne mit triuwen erben. (4)

Man wird daraus schließen müssen, daß Rittertaten und Minnestreben an sich Anfortas nicht zur Last gelegt werden können und daher auch nicht seine Schuld ausmachen. Sein Leiden wird also ausschließlich auf das übertretene Gralsgebot und damit als Verstoß gegen die *triuwe* zu Gott aufzufassen sein.[105] Sind dann nicht Parzivals und Anfortas' Schuld im wesentlich gleich?[105a] Es mag sein, daß bei Parzival das Leid aus der Sünde, bei Anfortas die Sünde aus dem Leid erwächst[106], aber das kann für beider grundsätzliche Schuld belanglos sein. Nun ist die Frage von Parzivals Schuld sehr umstritten und zu komplex, um hier ausführlich erörtert zu werden. Wenn man aber anerkennt, daß hier gleiche Schuld vorliegt, sei sie auch aus verschiedener Sünde entstanden, so kann diese Schuld nur in einem Aufbegehren gegen Gott und Gottes Fügung liegen, ein Aufbegehren, für das Wolfram die Wörter *zwîvel* und *wanke* verwendet. Dieses Aufbegehren konkretisiert sich in Anfortas' Minneschuld; Symbol dafür ist seine Krankheit, und diese Krankheit ist somit nicht ein zufälliges Ergebnis der Strafe, sondern sie stammt von Gott, ist göttliche Wunde,[107] wie Anfortas bei der Schwertübergabe an Parzival eingesteht:

der sprach: 'herre, ich brâhtez in nôt
in maneger stat, ê daz mich got
an dem lîbe hât geletzet. (239, 25-27)

Auch Sigune faßt die Wunde so auf:

iuch solde iuwer wirt erbarmet hân,
an dem got wunder hât getân,
und hetet gevrâget sîner nôt. (255, 17-19)

Die Wunde als Zeichen göttlicher Fügung trägt nicht nur der Gralskönig Anfortas, sondern sie ist auch im griechischen Altertum bekannt. Philoktet hatte auf der Insel Chryse in der Nähe der Ostküste von Lemnos den heiligen Bezirk übertreten, der den Göttern der Unterwelt geweiht war. Er wurde von der Schlange, der Hüterin des Tempels, in den Fuß gebissen und seiner Schmerzen und der eiternden Wunde wegen, die nicht heilte, von den Griechen auf Lemnos ausgesetzt.[108] Nach einer anderen Version verletzte er sich selbst mit einem vergifteten Pfeil, den er von Herakles geerbt hatte.[109] Auf Lemnos trägt er seine Wunde, bis die Götter ihn ausersehen haben, wieder als Heerführer mit den Griechen nach Troja zu ziehen; in Sophokles' Drama spricht Neoptolemos davon:

Denn ist auch mir ein Urteil erlaubt,
haben die Götter dies Leid über ihn verhängt,
als einst er Chryse zum Zorn gereizt.
Auch jetzt, was er duldet, der Pflege beraubt,
geschieht nicht ohne der Gottheit Beschluß,
damit er nicht eher auf Troja den Pfeil
der Götter, den unbesiegbaren, zielt,
als bis die Zeit kommt, da, wie es heißt,
mit ihm er die Stadt überwindet.[110]

Telephos wurde auf der Flucht vor Achilleus von diesem am Oberschenkel verwundet, als er sich in den Reben verfangen hatte.[111] Auch Dionysos mag an der Wunde beteiligt gewesen sein.[112] Nach einer der Überlieferungen wird er mit dem Gift der gleichen Lanze geheilt, die ihn verwundet hat; auch er also wird von den Göttern wieder begnadet. Der Kentaur Chiron, der göttliche Arzt, ist verwundet - mit einem vergifteten Pfeil des Herakles am Knie.[113]

Nach Plinius wurde er von der Pflanze Kentaureion geheilt, nach anderen war sein Leiden unheilbar. Sowohl Chiron als auch sein Zögling Asklepios sind mit der Unterwelt verbunden.[114] Fußwunden und Gehbehinderungen gelten als Zeichen der Verwandtschaft mit chthonischen Göttern.[115] "Die unheilbare Wunde ist ein doppeltes Zeichen, ein Zeichen jener, die von den Göttern auserwählt würden und jener, die ihre Zustimmung zu den Göttern, der Geschichte und der Welt verweigerten. Doch die Heilung ist stets eine Belohnung, die die Götter für die Zustimmung ausgesetzt haben."[116] Die göttliche Wunde kann nur wieder von den Göttern geheilt werden. So hörte es Telephos vom Orakel des Apollon in Patara: "Der Verwundete wird auch der Heilende sein."[117]

Hier wie bei Anfortas liegt, wie mir scheint, das gleiche Paradoxon vor: die Wunde als Symbol der Gottnähe bzw. des Göttlichen selbst. Aber ich glaube, dieses Paradoxon läßt sich für Anfortas und für die griechischen Mythen lösen. In allen diesen Fällen hat es der Mensch oder das von den Göttern geschaffene halbgöttliche Wesen unternommen, sich gegen Gott aufzulehnen, die Grenze des sakralen Bereichs zu mißachten, gegen ein göttliches Gebot willentlich zu verstoßen. Im Grunde ist es also das Prometheus-Motiv. Als Vergeltung und als Zeichen dafür steht die Verwundung, die nur Gott heilen kann - doch zugleich ist auch der Verwundete ausersehen, große, ja göttliche Taten zu leisten. Nur der Mensch, der sich Gott entgegenstemmt, der seine Kräfte an jenen Gottes sich zu messen unterfängt, ist berufen, Übermenschliches zu leisten und auf diese Weise die göttliche Sendung zu erfüllen. Er kann dies, indem er im Grunde seines Herzens trotz aller Auflehnung und Empörung seinem Gott verbunden bleibt und sich trotz der Unzukömmlichkeiten des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft bewährt:

diu minne hât begriffen daz smal und daz breite.
minne hât ûf erde und ûf ze himele vür got geleite:
minne ist allenthalben wan ze helle.
diu starke minne erlamt an kraft, wirt zwîvel mit wanke ir geselle. (Titurel, Str. 51)

Auf diese Weise erhält die Wunde des Gralskönigs mythische Funktion. Wolfram scheint dies durchaus beabsichtigt zu haben, wie der Name des Gralskönigs zeigt, den die Forscher ziemlich einhellig[118] mit lat. *infirmitas* verbinden.[119] Sowohl Anfortas

als auch Parzival stehen unter dem göttlichen Zeichen, beide erfahren die Macht der Gestirne, besonders des unheilvollen Saturn. Doch nur einer, Anfortas, trägt die Wunde als göttliches Mal, für den andern wird sie zum Anlaß, seine *triuwe* zu bewähren (477, 27) und als berufener Gralsherrscher die Nachfolge anzutreten. Man sollte hier nicht von astralem Determinismus und Prädestination sprechen, das hat J. KIBELKA[120] gegen DEINERT[121] mit Recht eingewandt. Andrerseits kann man aber auch nicht behaupten, die Heilung des Anfortas habe die strenge Sternkausalität durchbrochen[122], denn die Kausalität liegt nicht in den Sternen, sondern in der göttlichen Fügung, die nicht durchbrochen werden kann. KIBELKA hat hingegen sehr richtig die Willensfreiheit der handelnden Personen verteidigt.[123] Die Bewußtheit des menschlichen Wollens läßt sich als Vorbedingung der göttlichen Gnade verstehen.

Nach dieser Deutung ergibt sich, daß die Verbindung der Wunde und göttlicher Sendung nicht nur bei Wolfram, sondern auch in funktionell gleicher Weise in französischen und keltischen Gralsepen und im griechischen Altertum erscheint, ohne daß eine direkte Abhängigkeit erweislich wäre. Otto HÖFLER hat in seinen Vorlesungen darauf hingewiesen, daß bestimmte Gedanken bei ursprünglichen, schöpferischen Dichtern verschiedener Literaturen und Zeiten in erstaunlich gleicher Form immer wieder auftreten. Vielleicht kann man sie tatsächlich zum archetypischen Bestand der Menschheit rechnen, in einem Sinne, wie er von S. FREUD und etwas abweichend[124] von C.G. JUNG vertreten wurde. Der abstrakte Gedanke lebt immer nur im konkreten Bild, das konkret Gestalthafte gehört der Struktur des menschlichen Geistes an und ist als Mythos dem schöpferischen Menschen zugänglich - das hoffe ich auch an der Person des Gralskönigs bei Wolfram gezeigt zu haben.

ANMERKUNGEN

1. J. BUMKE, Die Wolfram von Eschenbach-Forschung seit 1945, München 1970 (zit. als BUMKE, WF); ds., Wolfram von Eschenbach, Stuttgart ^{2}1966 (Sammlung Metzler 36, zit. als BUMKE, W); weitere Literatur verzeichnen W. KROGMANN - U. PRETZEL u.a., Bibliographie zu Wolfram von Eschenbach, Berlin ^{2}1968 (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 2).
2. Zur Quellenproblematik vgl. BUMKE, WF (siehe Anm.1), S.198ff.
3. Für die ersten beiden Bücher wird als Quelle der sog. 'Bliocadran-Prolog' angenommen, ab Buch 9 der Einfluß der 'Ersten Fortsetzung' erwogen; dazu s. BUMKE, WF (siehe Anm.1), S.206, ds., W., S.34f.
4. Ich zitiere Wolframs 'Parzival' und 'Titurel' nach der Ausgabe von A. LEITZMANN, Altdeutsche Textbibliothek 12-14, 16, Tübingen ^{7}1961, ^{6}1963, ^{6}1965, ^{5}1963, Chrétiens 'Perceval' nach der Ausgabe von W. ROACH, Genève-Paris ^{2}1959 (Textes Littéraires Français), unter Vergleich der kritischen Ausgabe von A. HILKA (Der Percevalroman. Christian von Troyes sämtliche Werke Bd. 5), Halle/Saale 1932. Übersetzung von K. SANDKÜHLER, Stuttgart ^{4}1973 (= ^{2}1957), nach der alten Ausgabe von POTVIN. Für die hier verglichenen Stellen ist jedoch der Wortlaut der Ausgaben von ROACH, HILKA und POTVIN nahezu gleich.
5. *ungenâde* steht in den Hss. der G-Gruppe, D hat *ungenande*, so auch in LACHMANNs Text (Berlin-Leipzig 1926, Neudruck 1965). Ist die Lesart von D richtig, so bezöge sich dieses Wort auf eine "Krankheit, die man sich scheut zu nennen, Brand einer Wunde" (E. MARTIN, Wolframs von Eschenbach Parzival und Titurel, zweiter Teil: Kommentar [Germanistische Handbibliothek 9/2], Halle/Saale 1903, S.221).
6. SANDKÜHLER (siehe Anm.4), S.64. S. zu dieser Stelle auch B. MERGELL, Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, II. Teil: Wolframs Parzival (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 11), Münster 1943, S.212ff.
7. Vgl. dazu J. FOURQUET, Wolfram d'Eschenbach et le conte del graal (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne. Série Etudes et méthodes 17), Paris 1966, S.48f und C. BRUNEL, Les hanches du Roi pêcheur, Romania 81 (1960) 37-43.
8. Das wird mit fast gleichen Worten von Sigune und Trevrizent berichtet: *Anfortas sîn* [Trevrizents] *bruoder lent: der mac gerîten noch gegên noch geligen noch gestên* (251, 16-18); *er* [Anfortas] *mac gerîten noch gegên, der künec, noch geligen noch gestên: er lent âne sitzen mit siufzebæren witzen* (491, 1-4). Die Aussage Trevrizents könnte Selbstzitat sein, hervorgerufen durch die gegenüber Chrêtien verschobene Erzählung von Anfortas' Krankheit.
9. S. oben Anm.2 und 3.
10. Ich entnehme diese Zusammenstellung größtenteils der Arbeit von R. HEINZEL, Über die französischen Gralromane (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Cl. 40/3), Wien 1891.
11. Ebd. S.28.
12. Hg. von K. SCHORBACH, Straßburg 1888 (Elsässische Literaturdenkmäler aus dem XIV-XVII. Jahrhundert Bd. 5).
13. HEINZEL (siehe Anm.10), S.51.
14. Ebd. S.58f.
15. *parmi les gambes* (Ausg. POTVIN 35293); vgl. R.S. LOOMIS, The Grail, Cardiff-New York 1963, S.83.

16. HEINZEL (siehe Anm.10), S.60.
17. HEINZEL widerspricht sich auf S.75 und S.77.
18. POTVIN 3052.
19. HEINZEL (siehe Anm.10), S.104, Anm.2; s. auch J.D. BRUCE, The Evolution of Arthurian Romance Bd. 1 (Hesperia, Ergänzungsreihe 8), Göttingen 1923, S.244 mit Anm.24.
20. Ebd. S.118; H. DE BRIEL - M. HERRMANN, King Arthur's Knights and the Myths of the Round Table (Collection Le Roi Arthur 4), Paris 1972, S.67f.
21. M. RIEMSCHEIDER, Li rois mehaignies, Romanistisches Jahrbuch 9 (1958) 127.
22. HEINZEL (siehe Anm.10), S.172.
23. Ebd. S.174.
24. *de ceste lance dont tu as este ferus ne sera iamais touchies que uns seus hom et sera uns rois qui descendera de ton lignage si sera li daarains des boius et cil en sera ferus parmi les .2. cuises ne ia nen garira dus que a tant que les merueilles del graal seront descouvertes* (SOMMER, The Vulgate Version of the Arthurian Romances Bd. 1, Washington 1909, S.80f; zit. nach RIEMSCHEIDER [siehe Anm.21] S.128). S. auch LOOMIS (siehe Anm.15) S.78, 247.
25. RIEMSCHEIDER (siehe Anm.21) 128f, dort auch die Stellenangaben. So auch F. BOGDANOW, The Romances of the Grail, New York 1966, S.132f.
26. Ebd. 129f; LOOMIS (siehe Anm.15), S.193.
27. Ebd. 130.
28. Ebd. 130f.
29. Vgl. die Übersicht bei R.S. LOOMIS, Celtic Myth and Arthurian Romance, New York 1927, S.177-187.
30. Dazu s. Helaine NEWSTEAD, Bran the Blessed in Arthurian Literature (Columbia University Studies in English and Comparative Literature 141), New York 1939.
31. Zusammenfassung ebd. S.13ff; vgl. auch die Übersetzung von J. LOTH, Les Mabinogion I, Paris 1913, S.119ff. und G. und T. JONES, The Mabinogion, London-New York ²1974, S.25ff.
32. Ebd. S.59ff.
33. Zitate ebd. S.179.
34. Ebd. S.181.
35. Ebd. S.188f.
36. S. z.B. A.C.L. BROWN, The Origin of the Grail Legend, New York 1966, S.146ff, 157ff und W.A. NITZE, The Fisher King and the Grail in Retrospect, Romance Philology 6 (1952/53) 14ff. Dagegen schon R.S. LOOMIS, Grail Problems, The Romanic Review 45 (1954) 12ff.
37. Die *Nodons-Nuadu* - Hypothese als Erklärung des Namens "Fischerkönig", Romance Philology 9 (1955/56) 285ff. mit weiterer Literatur; s. auch W.A. NITZE, How did the Fisher King get his name?, in: Medieval Studies in honour of J.D.M. FORD, Cambridge, Mass. 1948, S.174-182.
38. Vgl. z.B. R.S. LOOMIS (siehe Anm.15), S.55ff.
39. BRUCE (siehe Anm.19), S.260ff. Die Umwandlung eines heidnischen Helden in ein christliches Symbol vertreten auch DE BRIEL - HERRMANN (siehe Anm.20), S.74f.
40. S. den Forschungsbericht von BRUCE (siehe Anm.19), S.277ff. Vgl. besonders die umfangreiche Abhandlung von W.A. NITZE, The Fisher King in the Grail Romances, PMLA 24 (1909) 365-418; ds., The Identity of Brons in Robert de Boron's Metrical Joseph, in: Medieval Studies in Memory of Gertrude SCHOEPPERLE LOOMIS, Paris-New York 1927, S.135-145; weiters J. MARX, La légende arthurienne et le graal, Paris 1952, S.194f.

41. The Quest of the Holy Grail, London 1913, S.75ff. und besonders From Ritual to Romance, Cambridge 1920.
42. RIEMSCHEIDER (siehe Anm.21) 129f.
43. J.G. FRAZER, The Golden Bough Part IV vol. I: Adonis Attis Osiris, London 1955 (= ³1914), S.265.
44. Ebd. S.266.
45. Ebd. S.268f.
46. Ebd. S.270, Anm.2.
47. M. ELIADE, Kosmos und Geschichte (rde 260), o.O. 1966 (= Düsseldorf 1953).
48. FRAZER (siehe Anm.43), S.283f.
49. Ebd. S.305ff.
50. Hg. M. GOLDSCHMIDT (BStLV 216), Tübingen 1899; dazu s. BRUCE (siehe Anm.19), S.352f. und LOOMIS (siehe Anm.15), S.141.
51. S. oben Anm.41; vgl. auch R.S. LOOMIS, The Origin of the Grail Legends, in: ds. (Hg.), Arthurian Literature in the Middle Ages, Oxford 1959, S.279f.
52. S. oben Anm.36, 40.
53. Kritische Essays zur europäischen Literatur, Bern 1950, S. 307-311.
54. Vgl. neben BRUCE (siehe Anm.19), S.277ff. auch St. HOFER, Chrétien de Troyes, Graz-Köln 1954, S.197 und H.-J. KOPPITZ, Wolframs Religiosität, Diss. Bonn 1958, S.216ff., besonders S.225ff.; doch S.229f.: "Trotz dieser Einwände soll aber nicht übersehen werden, daß J. WESTONs Hypothese über die Entstehung der Gralssage wie kaum eine andere die Herkunft einer Reihe von Grundzügen der Sage erklärt hat [...]."
55. BRUCE ebd. S.227. Belege für Sterngötter als Vegetationsgötter finden sich bei W. GUNDEL, Sterne und Sternbilder, Bonn-Leipzig 1922, S.178f.
56. Es ist verständlich, daß sich das jahreszeitlich gebundene Wachstum mit dem sich immerzu wiederholenden Vegetationszyklus unmittelbar in rituellen Handlungen widerspiegelt, zumal auch die biologischen Vorgänge im Menschen und in seiner lebendigen Umwelt diesen Zyklen unterworfen sind.
57. S. BUMKE, WF (siehe Anm.1), S.198ff.
58. Ich stimme diesbezüglich der von BRUCE und KOPPITZ geäußerten Kritik zu.
59. Vgl. dazu W. SNELLEMAN, Das Haus Anjou und der Orient in Wolframs "Parzival", Nijkerk 1941, S.157ff. und vor allem W. DEINERT, Ritter und Kosmos im Parzival (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 2), München 1960.
60. Ich verweise nur auf die wichtigsten einführenden Darstellungen, wie F. BOLL - C. BEZOLD, Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig-Berlin ³1926 (hg. von W. GUNDEL); F. BOLL, Der Sternglaube in seiner historischen Entwicklung, in: ds., Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, S.369-396; W. GUNDEL, Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel, Heidelberg ²1959; G. SARTON, A History of Science Bd. 1 und 2, Cambridge, Mass.-London 1959; W. und H.G. GUNDEL, Astrologumena (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6), Wiesbaden 1966.
61. Ich stütze mich vor allem auf zwei Untersuchungen. Eine davon behandelt die mittelalterlichen Saturntraditionen und die bildlichen Darstellungen ausgehend von einer Interpretation Dürers 'Melencolia I': E. PANOFSKY - F. SAXL, Dürers 'Melencolia I' (Studien der Bibliothek Warburg 2), Leipzig-Berlin 1923; die zweite Auflage erschien weitgehend umgearbeitet von R. KLIBANSKY unter dem Titel "Saturn and Melancholy", London 1964. Wichtig ist auch A. HAUBER, Planeten-

kinderbilder und Sternbilder (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 194), Straßburg 1916. Vgl. noch GUNDEL (siehe Anm.55), S.214f. und G.-K. BAUER, Sternkunde und Sterndeutung der Deutschen im 9.-14. Jahrhundert (Germanische Studien 186), Berlin 1937.

62. S. dazu M. LEGLAY, Saturne africain (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966, S.142ff. mit weiteren Literaturangaben.
63. Übersetzung des arabischen Textes aus PANOFSKY-SAXL (siehe Anm.61), S.4f. (Schaade).
64. Ebd. S.81ff.; KLIBANSKY-PANOFSKY-SAXL (siehe Anm.61), S. 133ff.
65. Saturns Ambivalenz zeigt die Stelle bei Lydus, De mensibus IV, 10: das Jahr, dessen Neujahrstag auf den Tag des Saturn fällt, wird reich an Ungewittern sein, aber im allgemeinen wird es fruchtbar sein, "denn Saturn ist der Herr der Feldfrüchte", doch drohen auch Krankheiten und Gefahren (BOLL-BEZOLD [Anm.60], S.127.
66. Die Begründung des Feuers in der Halle als Gegenmittel zu Anfortas' Krankheit erweist auch hier den Einfluß des Saturn. Zu den wärmenden Gegenmitteln gegen saturnalische Krankheiten vgl. GUNDEL (siehe Anm.55), S.297, 299 mit weiterer Literatur.
67. Das zeigt Dürers Stich.
68. Vgl. DEINERT (siehe Anm.59), S.16f.
69. In der astrologischen Literatur wird jedem Organ des menschlichen Körpers ein Tierkreiszeichen oder ein Planet zugeordnet. Für die Geschlechtsorgane steht meist der Skorpion, bei den Planeten vor allem die Venus. Saturn ist Regent über die Milz, aber auch über andere Organe, im Bereich des Kopfes (W.-E. PEUCKERT, Astrologie [Geschichte der Geheimwissenschaften 1], Stuttgart 1960, S.196ff., bes. S.198f. [dort auch weitere Literaturangaben]). S. zu den griechischen iatromathematischen Vorstellungen noch Th. HOPFNER, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 21), Leipzig 1921, S.158ff. Soweit mir bekannt ist, gibt es keine iatromathematischen Beziehungen zwischen Saturn und den Geschlechtsorganen. Nur eine späte Überlieferung (Marsilius Ficinus, De triplici vita) empfiehlt die Saturnstunde und das Bild des Saturns gegen Schmerzen in den Geschlechtsorganen (W. GUNDEL, Dekane und Dekansternbilder [Studien der Bibliothek Warburg 19], Glückstadt-Hamburg 1936, S.281). Heinrich KHUNRATH (Vom Hylealischen Chaos, 1597, S. 263ff., zit. nach C.G. JUNG, Mysterium Coniunctionis Bd. 2, Zürich 1956, S.265) kennt die Verbindung eines Zauberkrautes, welches weitgehenden Einfluß auf die Sexualität hat, mit dem *sal Saturnis*, was sicherlich auf den Kronos-Mythos hinweist (Verbindung zum Tartarus als Unterwelt und Totenreich), für unseren Fall jedoch ohne Belang ist. S. auch die Identifizierung des *Hermaphroditus Naturae* mit Saturn bei JUNG ebd. S.86f, 90. Allgemein vgl. K. SUDHOFF, Iatromathematiker (Abhandlungen zur Geschichte der Medizin 2), Breslau 1902 und D. BRANDENBURG, Astrologie, Astronomie und Medizin, Münchner Medizinische Wochenschrift 109 (1967) 1137-1143, 1192-1197. Von Konstellationen der Venus in Bezug auf Anfortas ist bei Wolfram auch nicht die Rede, seine Saturnkonzeption scheint jedenfalls nicht auf volksmedizinische Praktiken zurückzuführen sein.
70. W. GUNDEL spricht von der kanonischen Geltung dieses Werkes bei den Arabern und im lateinischen Abendland (Individualschicksal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie, Jahrbuch der Charakterologie 4 [1927] 170).

71. 3, 14; Text und Übersetzung nach der Ausgabe von F.E. ROBBINS, London-Cambridge, Mass. [4]1964 (= [1]1940), S.370ff; vgl. zu dieser Stelle A. BOUCHÉ-LECLERCQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, S.435f.
72. 3, 12; ROBBINS ebd. S.322ff.
73. Tetrabiblos 4, 10; dazu BOUCHÉ-LECLERCQ (siehe Anm.71), S. 500ff., 510.
74. F.J. CARMODY, Arabic astronomical and astrological sciences in latin translation, Berkeley-Los Angeles 1956, S.18. Von den arabischen Astrologen, bei denen sich Einflüsse des Tetrabiblos erweisen lassen, sind manche ins Lateinische übersetzt worden, s. ebd. S.40, 49f., 154.
75. Die Arabica im 'Parzival' Wolframs von Eschenbach, in: Wolfram-Studien 2 (hg. W. SCHRÖDER), Berlin 1974, S.9-35.
76. Ausgabe s. oben Anm.5.
77. Vgl. die Transkription der Hs. Cgm 19 (Wolfram von Eschenbach, Parzival Titurel Tagelieder, Stuttgart 1970, S.67rb). DEINERT (siehe Anm.59), S.69ff. verteidigt die Lesart der Hs. D mit der Ansicht, daß "hier aus Gründen der deutlichen Wiederholung (Parallelität) wieder nur ein Planet gemeint sein" müsse - eine fragwürdige Ansicht, die sich durch die Annahme einer funktionellen Konjunktion erübrigt.
78. Nach C. BEZOLD - F. BOLL, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern (SB der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist. Kl. 1911/7), S.54 Anm.1.
79. Ritter und Kosmos (siehe Anm.59), S.27f., 40ff.
80. Ebd. S.41.
81. Arabica (siehe Anm.75), S.27 Anm.67.
82. S. auch A. VAN DE VYVER, Les plus anciennes traductions latines médiévales (X[e] et XI[e] siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie, Osiris 1 (1936) 658-691.
83. Vgl. die Übersicht bei DEINERT (siehe Anm.59), S.159ff.
84. Seine astronomisch-astrologischen Werke enthalten allerdings keine entsprechenden Saturnvorstellungen.
85. S. oben Anm.2.
86. Vgl. den Bericht von BUMKE, WF (siehe Anm.1), S.208ff.; BUMKE, W (siehe Anm.1), S.41: "Wahrscheinlich hat Wolfram den Provenzalen Kyot genauso 'erfunden' wie den Herzog Kyot von Katelangen (186, 21), den Vater Sigunes." Einer der entschiedensten Kyot-Gegner war W. GOLTHER (Parzival und der Gral, Stuttgart 1925, S.136ff.).
87. BUMKE, W (siehe Anm.1), S.40.
88. Ebd. S.41.
89. V. ROSE, Ptolemaeus und die Schule von Toledo, Hermes 8 (1874) 327-349; H. GRAUERT, Meister Johann von Toledo, MSB, Philos.-philolog. und hist. Cl. 1901, S.111-325; HAUBER (siehe Anm.61), S.240-246; H.F. WÜSTENFELD, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische, Göttingen 1877; A. MIELI, La science arabe, Leiden 1938, S.232ff.; M. ALONSO, Notas sobre los traductores toledanos, Al-Andalus 8 (1943) 155-183.
90. Die Ähnlichkeit der Saturnvorstellung Daniels mit jener der Araber (vgl. den Text oben S.605) zeigt die folgende Stelle: *"Qui nascitur ergo secundum eos sub saturno, cum saturnus sit obscurus, asper et grauis, erit melancolicus, auarus, in longinquis et frigidus locis peregrinus, aliud in ore, aliud in corde habens, in malo sollicitus, inuidus, dolosus, preditor, solitarius, coactor, incarcerator, letifer, patrum*

et attauorum hereditates adquirens, taciturnus, tardus, hebes, sed, cum scientiam habuerit, non leuiter amittet" (K. SUDHOFF, Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum, Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 8 [1917] 38).

91. Vgl. den Artikel der Encyclopaedia Judaica Bd. 1, Jerusalem 1971, Sp.927-929.
92. Die Vorschläge zur Person Kyots bespricht BUMKE, W (siehe Anm.1), S.41; für Flegetânîs konnte sich bisher am ehesten die Herleitung P. HAGENs aus einem arabischen Buchtitel *felek thânî* durchsetzen, doch ist auch dies zweifelhaft. S. dazu DEINERT (siehe Anm.59), S.164-166; weitere Anknüpfungen bei H. und R. KAHANE, The Krater and the Grail (Illinois Studies in Language and Literature 56), Urbana 1965, (Kyot = Wilhelm von Tudela, Flegetânîs = *al-Falakîyatu 'l kubrâ*, arabischer Titel einer hermetischen Schrift, "Die große Astronomie").
93. Das erwägt DEINERT (siehe Anm.59), S.18 und H. KOLB, Munsalvaesche, München 1963.
94. L. STAVENHAGEN, The Science of Parzival, Diss. Berkeley 1964, erklärt Kyot in ähnlicher Weise aus einer alchemistischen Quelle. So auch schon R. PALGEN, Der Stein der Weisen, Breslau 1922. Zuletzt A.L. LASATER, Wolfram's "Flegetanis'", The Southern Quarterly 11, 1973, 157-166.
95. S. oben Anm.91.
96. Vgl. die Kritik von BUMKE, WF (siehe Anm.1), S.230ff.
97. KAHANE (siehe Anm.92), S.135.
98. S. CARMODY (siehe Anm.74), S.52ff. und Register; L. MASSIGNON, Inventaire de la littérature hermêtique arabe, in: A.-J. FESTUGIÈRE, La rêvêlation d' Hermês Trismegiste, Paris 1950, S. 384ff.
99. J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen Bd. 12, Heft 2-4), Münster 1928, bes. S.268ff.; R. REIZENSTEIN, Poimandres, Leipzig 1904, bes. S.16 mit Anm. 4, S.75ff., S.168ff.; W. GUNDEL, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos (Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt. NF 12), München 1936, bes. S.301ff.
100. S. zuletzt H. KRATZ, Wolfram von Eschenbach's *Parzival*, Bern 1973, S.59ff.
101. P. WAPNEWSKI, Wolframs Parzival, Heidelberg 1955, S.89.
102. Die Frage, ob diesem schuldhaften Minnestreben ein "theologischer Irrtum" (*fervor* statt *passio*) zugrunde liegt, wie es P.H. SALUS, *Âmor was sîn krîe* (Parzival IX, 478, 30), Philological Quarterly 46 (1967) 557-560 annimmt, soll hier nicht weiter zur Diskussion stehen. S. auch H.B. WILLSON, The Grail King in Wolfram's 'Parzival', MLR 55 (1960) 553-563.
103. An dieser Stelle scheint der Begriff der Minne noch etwas von seiner frühhöfischen Zwanghaftigkeit zu haben, gegen die Wolfram 478, 11f. polemisiert: *sô twinct si ir vriunt sô sêre, man mac es ir jehen zunêre.* Auch Gawan verfällt dem Minnebann (zu Orgeluse): *gein minne helfelôs ein man, ouwê, daz ist her Gâwân.* (593, 19f.).
104. *lôsheit* (473, 3); vgl. die anderen Stellen, welche MARTIN in seinem Kommentar (siehe Anm.5), S.110 (zu 113, 15) anführt.
105. Nach seiner Erlösung versagt sich Anfortas der Minne, jedoch mit deutlicher Bejahung des Minnegedankens: *"durch wîp gestrîte ich nimmer mêr. ein wîp gap mir herzesêr, iedoch ist immer al mîn haz gein wîben vollecîche laz: hôch manlich vreude kumt von in, swie kleine dâ wære mîn gewin."* (819, 29 - 820, 4), vgl. dazu K. BOESTFLEISCH, Studien zum Minnegedanken bei Wolfram von Eschenbach (Königsberger Deutsche Forschungen 8), Königsberg 1930, S.92. Er will aber auch künftig *"vil tjoste rîten, in sgrâles dienste strîten."* (819, 27f.).

105a. So sieht es auch D. BLAMIRES, Characterization and Individuality in Wolfram's 'Parzival', Cambridge 1966, S.275; vgl. M. WYNN, Scenery and Chivalrous Journeys in Wolfram's Parzival, Speculum 36 (1961) 406.

106. F. MAURER, Leid (Bibliotheca Germanica 1), Bern-München 1951, S.156; s. auch WAPNEWSKI (siehe Anm.101), S.109.
107. G. WEBER, Parzival, Oberursel 1948, S.42, interpretiert Anfortas' Krankheit als ein "von Gott Geschlagensein".
108. K. KERÉNYI, Die Mythologie der Griechen Bd. 2 (dtv 397), München [2]1968, S.266ff.
109. R. GRAVES, The Greek Myths Bd. 2, Harmondsworth 1971, S.293.
110. V. 192-200; Übersetzung von W. WILLIGE - K. BAYER (Sophokles. Tragödien und Fragmente, München 1966, S.561).
111. KERÉNYI (siehe Anm.108), S.264.
112. W.H. ROSCHER (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. 5, Leipzig 1915, Sp.282.
113. KERÉNYI (siehe Anm.108) Bd. 1 (dtv 392), S.175.
114. K. KERÉNYI, Der göttliche Arzt, Darmstadt [2]1956, S.97ff.
115. GRAVES (siehe Anm.109), S.293; vgl. auch BÄCHTOLD-STÄUBLI (Hgg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Bd.3, Berlin-Leipzig 1930/31, Sp.224ff., 240ff. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Beine der Kultstatue des Gottes Saturn mit einer wollenen Binde umwickelt sind, die nur an den Saturnalien losgebunden wird (J. ALBRECHT, Saturnus, seine Gestalt in Sage und Kult, Diss. Halle 1943, S.60).
116. J. KOTT, Philoktet oder die Weigerung, Literatur und Kritik 74 (1973) 219.
117. KERÉNYI (siehe Anm.108), S.264.
118. KAHANE (siehe Anm.92), S.93f., KOLB (siehe Anm.93), S.30f.
119. Es sei denn, daß diese Namensform Wolframs hypothetischer Quelle angehört, wie es z.B. BROWN (siehe Anm.36), S.187 (aus dem Kelt.) und KOLB (siehe Anm.93), S.34f., behaupten.
120. Sternglaube und Willensfreiheit in der deutschen Dichtung des Hochmittelalters, Wirkendes Wort 15 (1962) 2, 85-98.
121. S. oben Anm.59.
122. KIBELKA (siehe Anm.120), S.97.
123. Ebd. Gewiß will Wolfram durch die Präsentation astrologischer Kenntnisse seine Gelehrsamkeit ausspielen, aber das bedeutet m.M. nicht den unbedingten Glauben an die Schicksalsmacht der Sterne. Es sei hier daran erinnert, daß es gerade Parzival ist, der Anfortas erlösen kann - und Parzival steht ja wie Anfortas in der Gewalt des Saturns. Das zeigt die Blutstropfenepisode (s. oben S.602); auf sie wird unmittelbar nach Anfortas' Erlösung angespielt (797, 9f.); Parzival als Überwinder der unheilbringenden Sternenmacht erwirbt die Würde des neuen Gralsherrschers - das bedeutet die Überwindung der Astrologie. Die Astrologie galt im Mittelalter auch als heidnische, verwerfliche Kunst, die von der Kirche bekämpft wurde (U. RIEDINGER, Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, Innsbruck 1956). Die verführerische Macht der Astrologie beschreibt Augustinus (Confessiones IV, 3; vgl. dazu L. DE VREESE, Augustinus en de Astrologie, Maastricht 1933). Erst später wurde die astronomische Gelehrsamkeit v.a. von den

Spruchdichtern aufgewertet (H. RAGOTZKY, Studien zur Wolfram-Rezeption [Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 20], Stuttgart 1971, S.68ff.). Wolfram galt dem späteren Mittelalter als Kenner dieser geheimen Wissenschaft, wie es im 'Wartburgkrieg' (Zabulons Buch) heißt:

> *Ich hân die sterne überlesen*
> *gar an den stremen, die zuo den mânen dur bescheiden gân:*
> *des wil ich aller pfaffen meister wesen,*
> *die kunst in herzen hân.*

(151, 5-8; Ausgabe von K. SIMROCK, Stuttgart-Augsburg 1858, S.185). Die Quelle, aus der Wolfram seine Kunst bezog, erinnert an das, was er von Flegetanis berichtet:

> *Und wie daz buoch getihtet wart*
> *von einem meister, der doch lange bette an ein kalp;*
> *er was ein jude von der muoter art,*
> *ein heiden vaterhalp*
> *Und was der êrste der sich Astronomîe ie underwant*

(156, 5-9). S. dazu RAGOTZKY S.72f. Heidnische Schwarzkunst zeigt auch Str.42 des 'Tirol und Fridebrant', wo Flegetanis mit ihrer Hilfe den Sper vergiftete, durch den Anfortas verwundet wurde:

> *Flegetanîse was sie kunt:*
> *der kunde lüppen mit diu sper,*
> *dâ mit wart Amfortas siechwunt.*

(5-7; hg. A. LEITZMANN - I. REIFFENSTEIN, ATB 9, Tübingen ^{3}1962). Ausdrücklich wird hier diese Tat durch den Teufel veranlaßt. Hat nicht Wolfram gegen die heidnische, sündhafte Astronomie Stellung bezogen, indem er sie durch Parzival überwinden läßt? Die Sterne erscheinen bei ihm meist als unheilbringende Kräfte. Können sie also, wie DEINERT will, wirklich als Mittler zwischen Welt und Gott gedeutet werden?

124. Dazu vgl. C.G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: ds., Bewußtes und Unbewußtes (Fischer Bücherei 175), Frankfurt/Main-Hamburg 1957, S.11-53.

WOHER KAM DER BOGENSCHÜTZE EGILL ?

von Walter Steinhauser

Aus der Einleitung der eddischen Vǫlundarkviða erfahren wir, daß *Egill* einer der drei Söhne des Finnenkönigs und der Bruder des sagenhaften Meisterschmiedes *Vǫlundr* (Wieland) war. Von seiner Fertigkeit im Pfeilschießen hören wir hier noch nichts, sondern nur daß die drei Brüder auf der Jagd in das Gebiet des Königs *Níðuðr* kamen. Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß dieses Gedicht in erster Reihe der Wielandsage gewidmet war. Denn die Fertigkeit im Pfeilschießen wird Egill schon im 10. Jh. von den Skalden Eyvindr Skaldaspillir und Hallfreðr Ottarsson zugeschrieben, im 13. Jh. dann auch von der Thiðrekssaga, in welche die Sage vom Apfelschuß eingeflochten ist.[1] In der Thiðrekssaga lautet sein Name aber *Eigill* und diese Form entspricht der ags. Lautung *Aegili* auf dem Clermonter Runenkästchen aus dem Anfang des 8. Jhs.; denn im Angelsächsischen ist germ. *ai* zu *ā* und durch Umlaut zu æ geworden.[2] Auch in altenglischen ON wie *Aeglesburg*, heute *Ailesburg*, oder *Aeglesford*, heute *Ailesford*, erscheint der Name mit æ. Diphthong hat schließlich der ahd. PN *Eigil*, den z.B. ein Abt von Fulda führte, und der unzweideutige Familienname *Schützeichel*,[3] der um Bonn a. Rh. heimisch ist und daher nordmitteldeutsches *ch* < *g* aufweist.

Schon aus diesen Belegen ergibt sich, daß die Namen *Egil* und *Eigil* in der Sage Wechselformen waren. Standen sie als erstes Glied in einem zusammengesetzten ON, so konnten sie einander ersetzen. Das war z.B. der Fall bei *Egling* im B.A. Landsberg, a. 1100 *Eglingen*, aber um 1180 *Aigling*, bei *Aigelsbach* im B.A. Abensberg, um 1170 *Egilsbach*, bei *Aigelsdorf* im B.A. Moosburg, im 11. Jh. *Egilisdorf*, aber um 1170 *Aigelstorf*. Daneben stehen ON, in denen die Lautfolge *egi* zu *ei* zusammengezogen ist, z.B. *Ailingen* im O.A. Tettnang, a. 771 schon *Ailingas*, später nur *Eil-*, *Heil-*, aber auch *Eglingen* im O.A. Neresheim, um 1144 *Egelingen*, a. 1143 jedoch schon *Eilingen*. Sie haben keine Nebenformen mit